VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ

editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Arshanbo (Franța), N. Afanasyev, S. G Bezobrazov (Ieromonah Kassian), R. de Becker (Belgia), G Beleson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsilli, N. Bubnova, prot. G Bulgakov, R. Walter Bahr. B. Vrevsky, B. P. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, G Gessen, A. Glazberg, H. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, Ieromonah Lev Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernov V. V. Zenkovsky. preot A. Elchaninova (+), P. K. Ivanova, Yu. Ivaska, A. Izyumova, V. N. Ilyina, G Ilnitsky, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, A. N. Klepinina, G Kavertsa (America), K. Kerk (Anglia) , G. Kolpak i, L. Kozlowski (+) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. C. Ku (China), M. Kurdyumova, A. Lazarev, I. Lagovsky, F. Lieb (Elveția), M. Litviak, N. O. Lossky , M. Log-Borodina, J. Maritain (Franţa), K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. N. Novgorodtsev (t), prot. Nalimova (+). G Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev. N. Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, rus Enoch (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. CajTwwna. N. Sapa^anO” L. Semenov-Tyan-Niansky, K. Serezhnikova, E. Skobtseva (Mama Maria), I. Smslich, B. Sove, V. Speransky, θ. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G N. Trubetskoy (t), carte. G. N. Trubetskoy (t), N. Turgeneva, H. θ. Fedorova (+), G. P. Fedotova, preot. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckerdorf, G. Ehrenberg (Germania), pr. G. Tsebrikov, L. Shestova, kn. G Șcherbatov.

Redacția și adresa biroului:

29, Rue Saint Didier, Paris (XVI').

Preț pentru o cameră privată: 10 franci.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35,— (4 cărți). Abonamentul este acceptat la sediul revistei.

nr. 53. APRILIE - IULIE 1937 Nr 53.

CUPRINS. Pagină

Le Gerant: RP Leon Gillet.

PROBLEMĂ

„NEMORTALITATE CONDIȚIONATĂ”

PARTEA P.

Otravă.

Condiționalismul are meritul incontestabil de a oferi, în conformitate cu tema sa principală, o formulare mai atentă a chestiunii vieții și morții decât se face de obicei. Ne-am obișnuit prea mult cu mortalitatea vieții, astfel încât am încetat să simțim adevăratul mister atât al vieții, cât și al morții. Între timp, secretul lui Ed. există deja în lumea animală, de care omul este legat, ca să spunem așa, în filogeneza sa, precum și în viața sa, ca stăpân al creației. Toată viața vine din Izvorul” Vieții, Duhul dătător de viață, și despre toată creația se spune: „Dacă le iei spiritul, ei mor și se întorc în țărâna lor. Trimite Duhul Tău, ei sunt creați și Tu reînnoiești fața pământului.” (Ps. 103:29-30). Sursa inepuizabilă a vieții în lumea animală este miracolul neîncetat al universului, pe care filozofia din cele mai vechi timpuri l-a înțeles ca hilozoism, vitalitatea întregii materie. Viața animalelor și Înțelepciunea care trăiește și acționează în ele, au zguduit sufletul uman cu un șoc filozofic și religios, iar această trinitate a vieții animale și-a găsit expresie în cultele zoolatriene. Egiptul a fost impregnat de această viață secretă a lumii animale în relația sa cu omul și cu zeitatea și și-a imprimat „surpriza” în imaginile animale-umane ale zeilor săi. Pentru noi, viața animalelor rămâne transcendentă, în limitele ei, din lipsa lor de spirit, iar odată cu aceasta, în sofistica ei zoologică, „instinctul” sufletului lumii. Pentru noi, moartea lor rămâne transcendentă, și în limitarea vieții lor, din cauza absenței unei personalități nemuritoare, a plinătății morții. Moartea într-un anumit sens al naturii

relevante pentru lumea animală. Cu toate acestea, animalele cunosc cu toată puterea groaza morții violente, premature, de care este plină lumea, iar „toată creația suferă și suferă colectiv până acum” (R. 8,

22). Lupta pentru existență domnește în lume, mâncarea reciprocă a unora de către alții, totuși împreună sunt mâncați de moarte. Animalele nu au o personalitate, ci doar o individualitate, iar acest lucru este suficient pentru experiența morții. Animalelor li se oferă nemurirea generică; după felul lor (este binecunoscută teoria lui Weizmann, care a explicat moartea ca factor de adaptare a vieții în lupta pentru existență, „un profesor în halat de noapte" înnebunește ușor găurile universului). Și totuși, chiar și în lumea animalelor, această moarte naturală este acum necunoscută, ca un somn nedureros. Și cine a trăit prin moartea animalelor, prieteni ai omului, cunoaște această suferință pe moarte și un fel de chemare la viață care sună ca un reproș involuntar către om: nu este el chemat să dea nemurirea lumii animale și nu este el de vina pentru această suferință a morții? Cu toate acestea, dacă moartea animalelor este acum atât de dureroasă, atunci, în principiu, poate fi și o extincție nedureroasă a vieții care a supraviețuit, deoarece animalele nu au în sine baza ontologică a nemuririi. Și chiar și extravaganța nemărginită a naturii în reproducerea lor pare să indice că aici ființa speciei este mai prețuită decât individul. Totuși, chiar și aici rămân o serie de întrebări deschise, ca să spunem așa, ale zoologiei teologice: cum să înțelegem crearea vieții muritoare, deoarece animalele sunt create de muritori? Și dacă „Dumnezeu nu a creat moartea" (Înțelepciunea Sol. 1, 31), atunci cum se poate împăca aceasta cu crearea întregii lumi vii numai după felul lor? De remarcat că nici la crearea sa nu vorbește despre moarte, ci doar despre „sufletul viu" (Geneza 1:20, 24). M. b., pentru aceste „întrebări, nu a venit încă timpul pentru o persoană și este inutil să se angajeze într-un interogatoriu gol. Rămâne de recunoscut că moartea prin lumea animală era deja cunoscută omului, ca distrugerea individului cu păstrarea voinței, ca nemurirea impersonală a vieții și slăbiciunea ei individuală. Dar pentru om moartea animalelor nu putea decât să rămână ceva străin, căci în sine nu putea să nu-și cunoască spiritul nemuritor, în conștiința lui de sine supratemporală. Prin urmare, contrar afirmațiilor condiționaliștilor, porunca de a nu se împărtăși din rodul pomului binelui și răului nu i-a sunat ca o amenințare de anihilare, ci ca un fel de soartă misterioasă, de neînțeles, deoarece includea greșitul. mintea firească. care s-a avântat în toată lumea animală, dar un fel de paralizie nefirească a vieții, cu o întrerupere temporară a compoziției umane. Și nici după judecata lui Dumnezeu, Adam nu a făcut-o

credea în moarte ca distrugere a vieții. Aceasta s-a exprimat prin faptul că imediat după judecata lui Dumnezeu, Adam i-a dat soției sale numele E în a, adică viață, căci ea a devenit mama tuturor celor vii" (Gen. 3, 20). Afirmația că scutirea pedepsei cu moartea pentru strămoși a fost dată în ciuda verdictului prin forța ispășirii încă neîmplinite nu se bazează pe nimic și nu este în niciun caz o speculație biblică care să contrazică faptele. Iar faptele constau în mulțimi", că Adam și Eva și-au simțit condamnarea la moarte nu ca pe o amenințare la adresa vieții umane, care abia începea în munca lor, ci doar ca pe un secret greu despre soarta vieții umane. Ei au înțeles moartea, pe care Dumnezeu nu a creat-o, nu ca anihilare, ci ca un act al vieții umane.

Într-un cuvânt, a existat o diferență între moartea în lumea animală și lumea umană în conștiința strămoșilor.

Merită o atenție deosebită că într-un om căzut se ridică conștiința divinității și a nemuririi sale, o spiritualitate rea, cu o forță mai mare decât înainte de cădere, când un om în smerenia sa creată trăia în Dumnezeu, nevăzându-se încă în aceasta, a lui. asemănător cu Dumnezeu . Odată cu căderea începe acel narcisism luciferic, narcisism, care a dus la căderea lui Dennitsa în lumea spirituală, și, după el, a omului. Odată cu adevărata lipsă de Dumnezeu a vieții umane, evlavia umană începe în el, desigur, ca o imagine specială a spiritualității sale (a cărei latură inferioară îl conduce la animalitate, la starea de „carne"). Acesta este sensul cuvintelor lui Dumnezeu despre omul căzut: „Iată, Adam a devenit ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul (adică în căzut, conștiința de sine luciferică, în divinitatea umană); și acum, ca nu cumva să-și întindă mâna și să ia și din pomul vieții și să guste din el și să înceapă să trăiască pentru totdeauna" (Geneza 3:22). Nemurirea ar fi ultima afirmare a omului-Dumnezeu (ca în Lucifer era înger-Dumnezeu). Iar pe căile mântuirii omenești a fost necesar în primul rând să-l lase pe om în propria soartă, adică vieţii muritoare. Iar prima moarte pe care a văzut-o lumea, uciderea lui Abel de către Cain, a fost trăită ca un mare șoc, o convulsie a vieții. Dumnezeu i-a zis lui Cain: „Ce ai făcut? Și acum blestemat ești de pe pământul care și-a deschis gura ca să primească din mâna ta sângele fratelui tău" (Geneza 4:10). Moartea, nefiind creată de Dumnezeu, a intrat în lume împotriva voinței lui Dumnezeu, ca urmare a slăbirii spirituale a unei persoane care și-a schimbat posse non mori în non posse non mori. Cu toate acestea, inclusă în căile Providenței lui Dumnezeu printr-o sentință divină, ea

și-a primit locul aparte în viața umană, doar ca întruchipare, deși nefirească, dar rodnică pentru o persoană, întrucât prin ea se realizează, ca să spunem așa, o experiență deosebită, altfel făcută inaccesibilă unei persoane, a spiritualității forțate și a comunicării cu lumea spirituală. În teoria condiționalismului, viața de apoi are semnificația doar a unui timp intermediar până duminică, pe care ei nu știu să-l umple și cel mai ușor ar fi să-l umple cu o stare inconștientă, un somn al sufletului. Între timp, viața de apoi în dezincarnare este o parte esențială a vieții umane, pe drumul spre înviere, fără ea este imposibil, iar aceasta este ultima. Esențial aici este că moartea unei persoane este viață, deși deficitară în raport cu plenitudinea compoziției umane, dar esențială în semnificația ei. Este suficient doar să ne amintim faptul „prevădării lui Hristos în iad" pentru a înțelege această semnificație. Deci, în raport cu viața și moartea unei persoane, avem, deși ceva asemănător, dar totuși calitativ diferit față de viața lumii animale. Tocmai, nu distrugerea are loc aici, ci viața trezirea în felul ei. Plinătatea vieții, pierdută în moarte, este restaurată în învierea universală din timpul lui Hristos, care are o bază ontologică pentru ea însăși în învierea lui Hristos. Hristos L-a asumat pe tot Adam, toată natura umană și, în învierea Sa, i-a dat nemurirea. Pentru teoria condiționalismului, desigur, ar fi mai convenabil să acceptăm pur și simplu că nu întreaga umanitate a înviat,

ci doar o parte din ea demnă de nemurire. Cu toate acestea, nu merge atât de departe, pe de o parte, din cauza imposibilității unei contradicții directe cu Apocalipsa (și, pe de altă parte, din cauza necesității de a face loc agoniei morții și de a satisface sentimentul de pedeapsă). În esență, această reînnoire a vieții pentru distrugere, învierea pentru moarte, este ontologic nejustificată.

În perspectiva vieții nemuritoare în înviere, putem postula diverse posibilități, ceea ce nu este subiectul examinării noastre acum. Trebuie remarcat că este caracteristic condiționalismului să indice cu mare accent prezența laturii tragice - eshatologia, deoarece este exprimată în numeroase texte despre pierzanie și moarte în viața viitoare. Dacă este imposibil, împreună cu condiționaliștii, să interpretăm aceste texte în termenii anihilării complete a vieții, trebuie, așadar, să le acceptăm ca definiții ale unei posibile stări de viață, de altfel, definiție care nu este în mod explicit exhaustivă, întrucât moartea şi

moartea nu distruge puterea vieții, ci o conțin și, ceea ce este și mai important, se îmbină cu potențialitățile pozitive ale vieții. Profeția eshatologică este necesară pentru iunie nu numai în statică, ci și în dinamică. Forțe și condiții diferite și contradictorii sunt compatibile într-o singură viață, neexplorate în adâncurile spiritului uman, pe căile eternității. Nu este locul unde să vorbim despre asta în esență, dar trebuie recunoscut că problematica condiționalismului face și mai evidentă nevoia unei înțelegeri concrete a vieții în profunzimea ei *). Viața, și în special nemurirea, nu poate fi înțeleasă ca o stare statică, ca să spunem așa, de două dimensiuni, ea are trei sau mai multe dimensiuni, chiar dacă pluralitatea lor nu este susceptibilă de definiție raționalistă. Prin urmare, devine posibilă conectarea simultană și în mod egal justificată a două sau mai multe definiții, diferite și contradictorii: moarte și viață, moarte și mântuire, viață veșnică și inconștiență. Da, și în viața prezentă, este posibil ca o persoană să cunoască, accesibilă conștiinței sale, existența reală a spiritului cu toată profunzimea sa - subconștientul și deasupra sferei conștiente? Desigur, este o absurditate ontologică să postulezi stingerea spiritului, transformarea lui în inexistență, auto-descompunerea. Totuși, stăm și în fața faptului, cunoscut nouă, că această ființă este cufundată în potențialitate, irealizabilitatea ei în viața conștientă. Mia-terialiștii, care neagă existența spiritului și reduc viața la acest sau acel „reflex de câine”, mărturisesc destul de sincer despre deficitul de auto-disponibilitate.

*) Acest merit al condiționalismului a fost recunoscut și de un gânditor la fel de străin de el ca baronul υοη Hügel. Elementul mistic al religiei etc. v. II Londra 1923. Pagina 228-30. V. Hügel se exprimă relativ blând o cond. Nemurirea ca având multe avantaje incontestabile față de orice fel de origenrêm. Aceasta nu este distrugerea de către Atotputernicia a nemuririi naturale a sufletelor păcătoșilor grav, ci înseamnă că sufletul uman „începe cu capacitatea de a întreba cu ajutorul Duhului lui Dumnezeu, o personalitate spirituală care se construiește din simplele posibilități și tendințe parțiale ale lor.

naturi extrem de amestecate care, dacă sunt lăsate necultivate și nedepășite, devin definitiv fixate la „primul nivel, fenomenal, pur și simplu individual, astfel încât singura personalitatea spirituală merită să trăiască și face acest lucru, în timp ce această personalitate animată nu merită și nu merită. asa de. Astfel, sufletul nu se naște pur și simplu ca, ci poate deveni din ce în ce mai mult acel „omul interior” care singur persistă, într-adevăr care „se reînnoiește zi de zi, chiar dacă oamenii din afară persistă”. (2. Rop. 4, 16) (pag. 228-9)

conștiințe, „nu sunt trup”, „oameni sufletești, fără duh” Iuda. 19). „Omul sufletesc nu (acceptă ceea ce este de la Duhul lui Dumnezeu, ci consideră că este o nebunie; și nu poate înțelege, din această cauză (este necesar) să judece spiritual” (1 Cor. 2, 14). O astfel de persoană este în stare de moarte spirituală, deși este în viață. Se confruntă cu o înviere spirituală. În general, atât viața, cât și moartea sunt cantități intense care au un număr infinit de spectre diferite și complexe, schimbătoare, până la dispariție leșinată, care, totuși , nu este inexistență, iar un nou focul divin al vieții care arde în spiritul uman nu este distrus, ci lampa lui, fiind încredințată de un limitat și slăbit de păcat. Intensitatea lui are o infinitate de dimensiuni, și aceasta este principalul secret supra-ţional al escatologiei. Caracteristic, de altfel, pentru condiționaliști este marea lor reținere a judecăților, dacă nu absența lor completă, în raport cu nemurirea spiritelor necorporale, atât luminoase, cât și mai ales întunecate. În primul rând, se pune întrebarea ce ar putea însemna moartea aici în absența unui corp. Totuși, nemurirea naturală ar părea să fie exclusă și aici, deoarece numai Dumnezeu are nemurirea. Având în vedere inevitabilitatea recunoașterii vieții spiritelor căzute la lucru în lume, conductivismul nu se ocupă de această problemă delicată, evitând conflictul direct cu Scriptura. Între timp, aici, pe cât posibil, judecata condiționalismului cu privire la posibila sinucidere a lui Satan și (Aggelii săi, care sunt în opoziție încăpățânată și conștientă cu Dumnezeu. De ce nu a murit Satana cu toată oștirea lui? Această întrebare rămâne fără răspuns din partea din punct de vedere al condiționalismului logic și, în același timp, este un test pentru el.În general, în escatologia sa, condiționalismul nu introduce deloc întrebarea despre soarta spiritelor căzute, deși această întrebare a fost pusă deja în origenism. Această întrebare este la fel de fără răspuns în teoria condiționalismului, precum este despre nemurirea condiționată însăși. ъ În mod natural, natura umană muritoare poate deveni nemuritoare prin unirea cu divinul? Cum poate avea loc tocmai această unire?

nemuritor numai prin puterea propriei nemuriri, care este restaurată numai prin puterea întrupării. Naturalul este prietenul celor binecuvântați. Hitmanum sir divini.

VP.

Trebuie să luăm acum în considerare cel mai pitor argument al coconditionaliştilor, nu fără o anumită demagogie, şi anume, argumentul de la libertate. Viaţa este însoţită de conştiinţa libertăţii, chiar dacă această libertate este îndreptată spre autodistrugere. Omul are libertatea de a se transforma în neant din care este chemat la existenţă. Dumnezeu nu încalcă libertatea omului impunându-i o viaţă urâtă, pe care el însuşi o poate distruge dacă doreşte. A fi sau a nu fi este o chestiune de libera alegere a omului. Pentru un om, sinuciderea metafizică este posibilă, transformându-se într-un nimic pre-creat sau deja într-un fel de nimic post-creat, distrugerea completă a creaţiei lui Dumnezeu. Adevărat, această serie de idei în condiţionalism rămâne nedespărţită de o altă serie, cu care se amestecă şi alternează constant, şi anume, despre distrugerea sufletelor căzute de către atotputernicia lui Dumnezeu, pedeapsa metafizică cu moartea, în care Dumnezeu însuşi îi distruge creaţia. Cu toate acestea, trebuie să distingem şi să luăm în considerare separat aceste două seturi de idei.

Deci, o persoană, în raport cu propria fiinţă, are libertatea, care este o condiţie ontologică necesară pentru autodistrugere? Această întrebare echivalează cu alta, mai generală: este omul propriul său creator, care, prin puterea libertăţii sale, a ieşit din nimic şi are puterea să se întoarcă la ea? Are omul propria fiinţă? Dar, dacă acest lucru ar fi adevărat, atunci omul nu s-ar deosebi de Bop, Care există prin propria Sa putere, prin libertatea actului de autoafirmare absolută, iar libertatea este aici o necesitate complet transparentă, excluzând orice dăruire din afară, realizând existenţa de sine. Pentru această originalitate absolută a lui Dumnezeu (aseitas) nu există o graniţă ontologic exterioară, nici un nimic pentru care să nu existe loc ontologic în această plinătate a actului liber al fiinţei: „Eu sunt cine voi fi, eu sunt cine sunt, Iehova. ”, infinitul actual auto-închis. Dimpotrivă, omul este o făptură, este dian pentru sine, creat aşa cum este pentru sine, hotărât. Dar, din moment ce omnis definitio est negotio, este limitată, nu numai pozitiv, ci şi

negativ, nu numai fiinţa, ci şi nefiinţa, un abis căscat de nimic şi nimic. O astfel de existenţă, desigur, nu poate fi privită ca postulată de libertate, ca un act ontologic absolut. Cu toate acestea, se bazează, dacă nu pe libertate, atunci pe libertate. O fiinţă creată, nefiind un lucru, având în sine spiritul asemănător zeului, deşi se presupune că este Înţelepciunea, Atotputernicia şi Iubirea lui Dumnezeu, ea este dată în propria sa apartenenţă, lăsată la dispoziţie. Apare libertatea creată, diferită de libertatea absolută a Creatorului şi totuşi în concordanţă cu aceasta. Această libertate creată ar trebui numită modală, spre deosebire de absolută. Este o imagine a fiinţei unei creaturi care este pe ea însăşi în co-crearea sa, dar este liberă în existenţa sa şi, în consecinţă, are o relaţie creativă cu viaţa sa. Ea „creează în mod liber şi supravieţuieşte vieţii create care i-a fost dată. Neliberă în acele mѣ sau conţinut al fiinţei sale, creatura îl realizează în mod liber. Dialectica chipului şi asemănării lui Dumnezeu

în om, libertate și creatură, dăruire și dăruire, creație și creativitate, determină natura vieții umane în relativitatea ei absolută, conștiința de sine absolută a libertății și relativitatea actului său creator, cu reflecție constantă asupra ei înșiși, asupra propriei sale ființe, care, ca dat, este și ființă de altă natură. În virtutea acesteia, omul nu este un lucru, dar el nu este doar un act, el este în același timp un fapt și un act, în facticitatea sa activă și activitatea faptică. Într-o stare păcătoasă de ceartă cu sine, în dezacord cu propria sa natură, predomină în el factualitatea, în care el este sclavul propriului său element, incapabil să-l supună propriei voințe. Dimpotrivă, în conformitate cu natura sa, > în sănătatea castității, în fidelitatea liberă față de propria sa normă, omul nu-și cunoaște facticitatea, este liber în adevărul ființei sale: „cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan 8:32).

Modalitatea libertății creaturii are drept consecință că ea se realizează numai în limitele ființei creaturii, în asumarea ei, care are forța faptului și a dăruirii. Libertatea creaturilor nu este precomandă. Ea se uită la dăruirea ființei și există numai în raport cu ea și în limitele ei, dincolo de care ontologic nu poate trece. Acel nou, fără de care creativitatea nu există deloc, are loc aici doar în limitele dăruirii sale, tocmai din ceva sau în ceva.

Sophia determină întregul conținut al lumii create, este cu ph și y în toată diversitatea infinită și noutatea relativă a acestei creații sofiane. Dar din nimic o persoană nu poate crea nimic, nici măcar un mic bug, despre care, în sensul implicării sale în plinătatea ființei, Dostoievski a scris: „bunga este un mister”. El aparține creației, plinătății ei, din care decurge plinătatea vieții și a creativității, întrucât viața și creativitatea sunt sinonime.

Și prin concluzia opusă, suntem forțați să admitem că, la fel cum o persoană nu poate crea nimic din nimic, la fel de precis nu poate scufunda nicio ființă în inexistență, nu poate trăi în nimic - nici un singur atom al universului: ea) este a lui Dumnezeu, și numai dată încredințată stăpânirii omului. „Mâna Mea a întemeiat pământul și dreapta Mea a întins cerurile” (Isaia 48:13). „Domnul care a întins cerul, care a întemeiat pământul și a făcut în el duhul omului” (Zah. 12:1). Desigur, o persoană poate transforma elementele de bază ale ființei și îi poate distruge formele date, iar în acest sens, energia distructivă a unei persoane nu este limitată empiric, ci ontologic rămâne neputincioasă: lumea este aprobată de Dumnezeu în ființa ei și nu poate. fi întors în abisul neantului, neantul în întuneric, el este indestructibil.

Dar dacă o persoană este neputincioasă să distrugă cel puțin un atom ontologic, este el puternic să pătrundă asupra propriei sale ființe și, în această măsură, să distrugă creația lui Dumnezeu, cel puțin la punctul ei dat? Este omul capabil să intre în luptă unică cu Creatorul său și să dezcreeze ceea ce El a creat? Tocmai această întrebare este reținută de o absurditate ontologică evidentă și este doar o formă subtilă de om-Dumnezeu sau lipsă de Dumnezeu. Ideea sinuciderii

metafizice a lumii și a trecutului. proclamată de predicatorii militanti ai ateismului, filozofii pesimismului, Schopenhauer și Hartmann, ca stingerea voinței de a trăi.

VSH.

Cu toate acestea, această întrebare nu poate fi rezolvată definitiv doar pe baza unor considerații generale despre inviolabilitatea creației. Libertatea este, de asemenea, un fapt indestructibil al creației, deși în propriile sale limite și în propria sa natură. Iar libertatea i se dă tocmai acea conștiință a originalității, a stăpânirii de sine, a afirmației de sine, în afara cărora ea nu există. Paradoxul libertății creaturilor constă tocmai în faptul că, fiind creată în atașamentul său față de dat.

ființa, poartă în sine conștiința de sine și non-creația, auto-poziționarea și nu poate fi renunțată fără o auto-contradicție ontologică descompusă. Libertatea se opune datului, în libertate conștiința asemănării cu Dumnezeu a omului se învecinează cu zeul-om periculos. Este necesar să înțelegem acest paradox al conștiinței de sine a libertății create. El este o dovadă a ceea ce are putere în adâncul ființei, în adâncul creației. Dumnezeu creează spiritul omului din Sine, inspirând în el „sufletul viu” și printr-un act creator chemând la a fi o individualitate liberă, un eu creat, care, totuși, este congruent cu Sinele divin în trei și poartă în sine imaginea libertăţii Sale. Însuși actul de a crea o creatură de către Dumnezeu rămâne pentru ea transcendent, căci el constituie condiția însăși a ființei și a conștiinței sale, o precede ontologic, rămânând pentru ea, ca să spunem așa, în culisele ființei. Dar există în ea și o adâncime, în care spiritul creat pătrunde cu conștiința de sine, regăsindu-l și ca o condiție a propriei sale ființe, premisele ei. Acesta este un act de asigurare de sine primordială a creaturilor, ca o participare liberă la postularea lui Dumnezeu, în însuși actul creației lui Dumnezeu. Un spirit liber nu poate fi creat printr-un act unilateral al omnipotenței lui Dumnezeu, prin care a fost creată întreaga lume vizibilă, adică ca un lucru (în sens ontologic), căci este o persoană care are libertate și sine. -constiinta in aceasta libertate. Dacă se spune că „sufletul omului este mai prețios decât lumea și ce răscumpărare va da omul pentru sufletul său” (Matei 16:26). atunci are şi un sens ontologic în raport cu natura specială a sufletului în comparaţie cu întreaga creaţie. Nu putem cunoaște acest act primordial de sacrificiu de sine care are loc la marginea creației și la limita timpului, dar simțim consecințele în întreaga noastră ființă. Îi păstrăm memoria într-un fel de anamneză obscure, care nu poate fi exprimată decât în limbajul unui mit ontologic. Deci, putem lubrifia că la crearea creat-necreat, creat-divin a fost pus sub semnul întrebării, prin urmare, a participat și propria sa libertate creată. În creativitatea, adresată ființei umane, este inclusă întrebarea lui Dumnezeu despre propriul său consimțământ, despre voința lui de a fi și de viață, iar răspunsul este sub forma unui fel de autoafirmare absolută. Absoluția sa este determinată nu numai de transtemporalitatea sa, ci și de includerea sa în absolutitatea actului creator al Divinului. În limbajul unui mit

ontologic, se poate spune pur și simplu că Dumnezeu nu numai că a creat spiritul uman (la fel ca și pe cel angelic), dar el însuși s-a hotărât să fie, desigur, prin puterea implicării sale în creația lui Dumnezeu. .

Este imposibil să înțelegem și să explicăm în continuare acest act de creație în libertate și participarea libertății creaturii la propria sa creație, pe care condiționaliștii l-au atins atât de gros, fără a cădea într-o mitologizare inutilă. Dar se poate afirma, pe baza dovezilor propriei noastre cunoașteri de sine, că omul și spiritul creat în general, în actul creației sale de către Dumnezeu și el însuși, se consideră o presupunere absolută, posedând eternitate și indestructibilitate, inerente în puterea creației lui Dumnezeu. Dumnezeu, în dragostea Sa pentru creatură și în condescendența Sa față de ea, îi îngăduie să participe la creație, iar întrebarea divină a voinței de a fi este răspunsă de da indestructibil al creaturii. Și da, asta sună în sufletul nostru ca dovadă a „nemuririi” sufletului, a eternității necreate a spiritului. Dar acesta este un act atemporal, care se află chiar la marginea timpului, care determină întreaga temporalitate a ființei, este prevestirea lui tăcută, dar indestructibilă. Libertatea și-a dat consimțământul vieții, și-a arătat voința față de viață, iar această viață a devenit la fel de indestructibilă pe cât este indestructibilă toată creația lui Dumnezeu.

Prin urmare, este naiv să ne gândim că în timp, chiar și în viața de apoi, în general, în discursul temporal al vieții, acest act de auto-creare ar putea fi anulat sau făcut neputincios. 'Sinuciderea metafizică în general (Imposibilă, deoarece este contradictorie: nu poate fi gândită decât ca un act al vieții, presupunând însuși subiectul viu. Sinuciderea obișnuită este o manifestare clară a voinței de a trăi, exprimată în respingerea doar a acestei mod de viață, ca să spunem așa, un protest privat în procesul general al vieții Acest lucru a fost bine înțeles de Schopenhauer, care a propovăduit tocmai sinuciderea metafizică ca stingerea dorinței de a trăi, adică aceeași utopie delirante ca și sinuciderea metafizică ca rezultat a chinurilor infernale în teoria condiţionalismului.. zvârcolirile şi convulsiile vieţii, oricare ar fi ele) au fost, ca orice dorinţă de a se apăra sau de a se elibera de starea ei cunoscută, este un act de viaţă, autoafirmarea ei. Roata de foc a vieții nu poate fi oprită sau inversată de libertatea omului în discurs, pentru că această libertate a fost deja determinată pentru totdeauna. Iar această autodeterminare este: a fi și a trăi*).

*) O aplicare particulară a acestei idei generale are loc în aplicarea ei la doctrina păcatului originar (vezi Rugul Aprins). Spiritul creat de Dumnezeu se hotărăște să existe într-o lume căzută și, astfel, își ia asupra sa povara păcatului originar, care

ÏX.

Omul este o persoană și, ca atare, are asupra lui iubirea veșnic odihnitoare a lui Dumnezeu. El este o rază a spectrului Sophiei Divine, aparține Plinătății și este inclus în ea. Dumnezeu are nevoie de el, tocmai în personalitatea lui, ca un alt Dumnezeu, ca prieten al lui Dumnezeu în destin. Iar amintirea lui Dumnezeu este π ja amintirea veșnică, care păstrează și nu-și uită prietenii, iar despre această „amintire veșnică" a lui Dumnezeu dăm mărturie în rugăciune pentru cei care merg în altă lume. Personalitatea, pe de o parte, aparține poliunității umane și în acest sens este una dintre multele, dar este și singura în unicitatea și indispensabilitatea ei pentru om și pentru Dumnezeu: sufletul uman este mai prețios decât întreaga lume. Este o ciudată auto-orbire spirituală acea presupunere, care este făcută în teoria condiționalismului, că persoana umană poate pieri în sensul autodistrugerii complete, să fugă din eternitate, să fie salvată de ea. Și această idee pare și mai mult ciudat în raport cu iubirea lui Dumnezeu şi corespunzând acesteia.memoria lui Dumnezeu, care ar uita creaţiile lui. Însuși acest gând este o blasfemie împotriva Creatorului, care și-a creat chipul în om. Și, în sfârșit, și mai ciudată este o astfel de teodicee, îndreptățirea lumii în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în lume. Această justificare, biruința lui Dumnezeu în lume, este cumpărată cu prețul distrugerii a mai mult de jumătate din creație (căci, conform considerațiilor biblice, condiționaliștii sunt siliți, urmând Sfântul Augustin, să admită că cei mântuiți vor fi o minoritate). Totuși, în principiu, cantitatea nu contează, dar într-un anumit sens este la fel de greu să acceptăm anihilarea chiar și a unui singur suflet. Apoteoza lumii se va exprima prin faptul că în toată lumea va fi Dumnezeu de tot felul *), dar numai în toți cei care au supraviețuit. I se atribuie lui Dumnezeu aici, parcă, recunoașterea greșelii sale în creație, pe care El (o corectează prin distrugerea creației eșuate. El este asemănat cu un școlar care rupe caiete vechi atunci când este necesar, și altfel poate fi înțeles doar ca un ereditar). boală, și nu ca păcat.foaia păcatul originar, ca și infecția morții, joacă un rol central, dar de fapt are aici semnificația doar a unei boli ereditare.În aceasta se întâlnesc pe neașteptate cu Sfântul Augustin.

*) Totul este interpretat în condiționalism, sau în sensul a tot ceea ce rămâne, sau în sensul de totalitate, nu de completitudine, un truc exegetic pentru a face neputincioasă o promisiune directă. Și în aceasta se întâlnesc cu Bl. Augustin.

aceste caiete sunt personalități vii. Desigur, acesta este un reproș la adresa Înțelepciunii Creatorului și a creației, Sophiei Divine și Sophiei create. Avocații lui Dumnezeu au vrut să găsească o ieșire rațional decentă din situație, pentru a evita iadul veșnic, ca incompatibil cu atotștiința lui Dumnezeu, dar și pentru a recunoaște în plină forță pedeapsa păcătoșilor. De asemenea, trebuie remarcat că această uitare a celor care sunt distruși este atribuită și tuturor celor care au murit: pentru ei, odată oameni iubiți, cad în gol, sunt distruși și este o chestiune de virtute mântuită să fie rapid și rapid.

decent uita-le complet. Cât de spre deosebire de marele apostol, care „și-ar dori el însuși să fie excomunicat de la Hristos pentru frații săi, rude după trup” > (R. 9, 3), deși erau morți spiritual, este evident că în asumarea anihilaționismului conceptul de întreg este abolit umanitatea. Se transformă într-un agregat, într-o turmă de indivizi care cu greu se observă unii pe alții, pentru că se împacă atât de ușor în complezența mântuirii lor cu moartea semenilor. Un zero rotund, cel puțin în raport cu o parte a creației, este ultimul său rezultat, pentru Dumnezeu și oameni. Acesta este coșmarul satanic, deși inspirat de bune intenții și de frica escatologică.

Dar nu. Omul este fiul eternității, este creat pentru eternitate și are un destin etern. Creația lui Dumnezeu este indestructibilă. În frică și cutremur, dar și în deplina limpezime a autocombustiei, să cunoască omul – fiecare om „fără nicio excepție – veșnicia sa, veșnicia creată, aeviternitas, născută din veșnicia lui Dumnezeu (aeternitas). Creația lui Dumnezeu nu are sfârșit.

X.

Recunoașterea nemuririi condiționate, legată de mortalitatea condiționată a unei persoane, este imposibilă. Dar apare o altă întrebare: toți indivizii care aparțin umanității sunt biologic, sunt oameni în sens spiritual? Și dacă nu, atunci tocmai ei sunt supuși nu nemuririi condiționate, ci morții necondiționate, în niciun fel diferită de moartea animalelor și, desigur, străine de înviere. Această întrebare, care apare în mod firesc în fața faptului diferenței uriașe dintre nivelurile spirituale ale diferiților reprezentanți ai omenirii, se rezumă la aceasta: au toți oamenii un spirit? Nu există cu adevărat maimuțe mari printre ei, așa cum mulți dintre semenii noștri se cred în încântarea darwiniană?

vremennikov .i> chiar vor să fie doar ei, negând orice principiu spiritual? Omul are, împreună cu lumea animală, un corp și un suflet de animal („sufletul animalelor este în sânge”) și diferă de „cel mai înalt conducere, a treia parte a compoziției sale, spiritul. Deci, poate homo sapiens care vrea să se descurce fără acest al treilea element, atât de neplăcut pentru ei? Pot exista animale umanoide care posedă o minte pământească, viclenie și cruzime față de animale, dar lipsite de ceea ce este umanitatea însăși în om, principiul divin al spiritului? Acest „gând ne bate persistent în minte în fața binecunoscutelor impresii ale modernității. Ar fi mult mai ușor și mai simplu să atribui creaturi asemănătoare animalelor direct numărului de animale, și nu de la cele mai bune, ci de la cele mai rele, pentru că degenerate. Nu este același gând despre cei mai degradați sălbatici, idioți născuți etc.? Scriitor mistic de la sfârșitul secolului al XIX-lea. a susținut că din 1848. a aparut o noua rasa de oameni fara suflet, acele maimute antropoide, sau mai bine zis, oameni non-umani din slotolism deliberat*). Ar putea avea dreptate în intuiția ei?

Această întrebare nu a fost ridicată în teologie și nu există un răspuns direct la ea. Există, desigur, câteva texte sugestive. Ce

înseamnă, de exemplu, cuvintele lui Dumnezeu despre uriașii antediluvieni: „sunt trup” (Geneza 6:3)? Adevărat, în 1 Pet. 3:20, ca mărturie despre propovăduirea lui Hristos în iad, se menționează și spiritele din închisoare, cândva răzvrătite, în zilele lui Noe. Cu toate acestea, nu există nicio indicație directă aici că aceasta a fost întreaga umanitate antediluviană în ansamblu. Ce pot cuvintele ap. Iuda: oameni „de suflet, fără duh” (ψυχ .<οί, πνευρ,αμ,ή ίχονεες)? (19), KEK Și cuvinte similare 1 Cor. 2, 14: „o persoană sinceră (ψυχική) nu acceptă ceea ce este de la Duhul lui Dumnezeu, cei mai mulți dintre ei consideră că aceasta este o nebunie și nu poate înțelege, mai ales despre aceasta (este necesar) să judeci spiritual.” Se spune aici, mai ales în St. Jude, doar despre absența spiritualității, sau și despre absența spiritului însuși? Textul lasă ambele posibilități.

*) Evident, pentru a se convinge de propria bestialitate, acum se străduiește să copuleze din nou maimuța cu un bărbat pentru a obține o dovadă clară a bestialității omului. Și într-adevăr, se pune întrebarea, pentru cine să-i socotească pe acești descendenți artificiali ai ateismului militant, Moise știa deja această idee, căci citim: „să fie omorât orice crescător de vite” (Ex. 22, 19).

Desigur, chiar și în suflet, omul se deosebește de animale, care, deși au înțelepciunea instinctului, nu au acea capacitate a minții generice, care permite acumularea de cunoștințe sau progres, cel puțin tehnologia vieții. Dar, poate, fiind intercalate în viața comună a omenirii, aceste ființe umanoide în unele cazuri pur și simplu se sting ca niște sălbatici din contactul cu civilizația, iar în altele înfloresc și ajung chiar la poziția de „conducători recunoscuți și iubiți” ai turmei umane. ? Nu avem aici un răspuns categoric și, prin urmare, nu putem nega posibilitatea existenței unor oameni care „nu au spirit”. Cu toate acestea, ceea ce este practic mai important pentru noi, nu ne este dat să facem distincție între astfel de ființe și, în general, să îi scoatem din umanitate pe acești non-oameni; în orice caz, singura lor convingere că sunt maimuțe nu este suficientă aici. Și dimpotrivă, avem o poruncă în fiecare om de a-și vedea „apromenul”, adică de a-l trata omenește, ca pe o ființă umană. Trebuie, în special, să propovăduim credința creștină tuturor păgânilor, în egală măsură papuilor și comuniștilor, fără să ne punem la îndoială și fără să bănuim umanitatea lor în noi înșine. Absența acestui principiu este capabilă să producă în noi același rasism cu adevărat zoologic, aceeași distincție între pur și impur, nobil și ignobil, că înainte de aceasta orice rasism de clasă sau național ar păli. Prin urmare, trebuie să luptăm ascetic și să smerim în noi înșine acele sentimente din care ne naște suspiciunea dacă o persoană este cu adevărat cutare sau cutare erou de povești, ca de exemplu. Attila sau alt h la contemporanii noștri, „lideri”. Domnul a ascuns în necunoaștere secretul umanității fiecărei persoane și ni se va dezvălui numai atunci când „toate popoarele”, întreaga umanitate în plinătatea ei, vor fi aduse la judecată. Iar cei cărora li s-a dat să fie „briciul lui Dumnezeu” numai în formă umană, nu vor apărea la judecată, pentru că vor muri la fel ca toate animalele și <inclusiv acele animale crude care au cauzat multă nenorocire și suferință

omenirii. Cu toate acestea, acest tip de moarte ar fi semnificativ diferit de acea autodistrugere spirituală care a fost iubită de adepții teoriei „nemuririi condiționate”, deși a fost inspirată indirect de aceasta.

XI.

Să rezumam. Teoria nemuririi condiționate se distinge prin biologismul său naturalist excesiv. Ea înțelege viața ca o anumită proprietate generală sau calitate a lumii create, simțind și mărturisind această forță vitală a lumii cu o forță specială, este hilozoism. Acest simț al lumii are partea lui de adevăr, atât filozofic, deoarece viața și o ființă vie sunt categoria principală, conducătoare a ființei, pe care filozofii de obicei nu o includ în tabelul lor de categorii, cât și religios, deoarece puterea vieții. Spiritul dăruitor curge în lume în mod egal pentru toate ființele. Cu toate acestea, este necesar să distingem cu mult mai multă forță diferitele etape ale vieții, de la formele sale organice inferioare până la cele angelice necorporale spiritual. Iar viața umană nu este doar viață, doar în sens biologic, ci și o calitate spirituală deosebită a vieții, „viață veșnică”, supranaturală și superbiologică. Datorită acestei indistincții, puterea întrupării este înțeleasă prea biologic. Un om muritor primește „medicamentul nemuririi” prin unirea naturii divine cu cea umană. Restaurarea puterii pierdute a vieții, și nu transformarea ei, ci o viață nouă într-un trup înviat, glorificat, este dată omenirii ca îndumnezeire, ca viață prin harul fiilor lui Dumnezeu și al prietenilor lui Dumnezeu. Teoria condiționalismului suferă așadar de cosmism sau imanentism excesiv. Deși Întruparea este recunoscută aici cu deplină forță, ea este înțeleasă doar în raport cu moartea, și nu ca revelația întregii puteri a Dumnezeului-bărbăție, unitatea vieții divine și omenești în Noul Adam, în Hristos, ci în El și în toată omenirea. Pentru dogma de la Calcedon, ca și dogma celui de-al doilea Sinod, nu are loc în conceptul general de condiționalism.

Totuși, acest imanentism nu este doar o slăbiciune, ci și un fel de forță, ca motiv al escatologiei. El este cel care introduce în granițele sale acel transcendent unilateral, care este în general inerent escatologiei, unde ultimele destine sunt înțelese prea des ca o judecată și o acțiune exterioară asupra unei persoane și, într-o măsură mai mică, starea unei persoane însăși. . În unilateralitatea sa, condiționalismul oprește gândul la ceea ce se întâmplă exact sau nu cu o persoană însuși, ceea ce determină diferențele de destine față de propriul stat, ca afacerea sa. În special, acest lucru se aplică

autodeterminarea spirituală a omului însuși. O persoană are un spirit, da, despre el, dar acest lucru îi este dat ca o sarcină creativă și o ispravă, o chestiune a propriei vieți. Cine nu vrea viata spirituala nici nu o stie, nu are spiritul, numele ei. Iar această decolorare a

spiritului într-o ființă de natură spirituală, ca autodeterminare a unei persoane, este o stare de moarte spirituală, nu în sensul anihilării, ci în sensul neîmplinirii, reducerii la potențialul a ceea ce , prin natura sa, ar trebui să fie actuală. Fără să ne atingem aici de întrebarea în ce măsură această autodeterminare poate fi neschimbătoare și definitivă, aici avem expresia acelui gând valoros că, într-un anumit sens, soarta finală a omenirii este revelația imanentă a propriei persoane umane. ființa, voința și creativitatea lui. , în afara căreia și fără de care nimic nu i se poate dărui, sau mai bine zis, primit. Aici se dezvăluie adevărul Evangheliei, că oricui a avut puțin, chiar și acest mic, i se va lua și oricui a avut mult, mult i se va da și va fi din belșug. O persoană aflată în ultimul său destin nu este lipsită de participarea creativă, pozitiv sau negativ: „Ți-am oferit viață și moarte, o binecuvântare și un blestem. Alege viața, ca tu și sămânța ta să trăiești” (Deut. 30:19).

protopop Serhii Bulgakov.

ECCE HOMO

(Despre niște „izmakh”) persecutați.

Fiecare epocă are propriile sloganuri, cuvintele sale preferate. Lupta ideilor și stilurilor, dusă de armate grele, regulate, de oameni de știință, critici, filozofi, teologi, este ascuțită în mai multe formule înaripate – folosite de unii ca armă, de alții ca stindard. Cavaleria ușoară a publiciștilor folosește aproape exclusiv această armă, care pentru mase largi cristalizează conținutul spiritual al secolului. Soarta cuvintelor este schimbătoare; unii dintre ei sunt capabili să inducă reflecții elegiace nu mai rele decât inscripțiile lăudabile pe mormintele unor familii antice, cândva glorioase, dar acum dispărute. Simboluri, care pentru bunicii noștri erau un semn de perfecțiune, sunt aruncate de noi pentru a exprima disprețul. Omorâm cu un cuvânt care a fost cândva un dafin încoronat, așa cum Loki îl ucide pe Baldur cu o crenguță de vâsc. De cât timp au vorbit despre sensibilitate ca fiind o ordine înaltă a sufletului? În generația următoare, cuvântul „pozitivism” a servit ca un astfel de brevet pentru nobilimea culturală. Poate fi ceva mai compromițător decât aceste titluri astăzi? „Idealismul” și „realismul” la rândul lor, în eterna schimbare a luptei cu fericirea, fie urcă, fie coboară pe scara culturii.

Spun asta nu din oboseală spirituală, nu pentru a trage din această instabilitate a aprecierilor o lecție de relativism sau ironie. Sunt convins că drama umană a istoriei, aflată dincolo de suprafața luptei verbal-literare, este plină de sens profund, deși este greu de înțeles. Studiul destinului cuvintelor în care se exprimă epoca oferă cheia profunzimii sale, inexprimabile în cuvinte. Aș dori să ofer atenției cititorului câteva cuvinte înaripate din timpul nostru pentru a prinde spiritul „timpului” din spatele lor. Nu doar pentru a-l cunoaște, ci și pentru a lupta cu el.

De ce aleg nu sloganurile pozitive, ci negative ale epocii? Pentru că timpul nostru se regăsește mai bine în respingerea vechiului decât în afirmarea unor noi valori. În lupta cu vechiul, aproape toată lumea se unește; în căutarea unuia nou, începe confuzia. Desigur, s-ar putea găsi câteva cuvinte în care noua generație încearcă să-și afirme idealul de viață: ordine, unitate, calm, disciplină, construcție, constructivitate... Dar niciunul nu a dobândit sensul sacru al stindardului pentru care luptă. si mori. Ei mor pentru revoluție, pentru națiune, pentru Biserică, pentru conducător. Dar toate aceste idealuri împart, nu unesc. Virtuțile marțiale sau practice care unesc dușmanii nu au primit încă nume sfințitoare. Dar în ura generală a epocii care trece, toate diferențele dispar. Un ateu-Komsomolet și un fascist ortodox servesc un prieten unui PRIETEN RU "U"

Istoria culturii nu se limitează la luptă; în ciocnirea contrariilor, se țese o țesătură nouă, comună a vieții, care îi acoperă pe adversari. Există mai multe comunități culturale între dușmanii care aparțin aceleiași generații decât între tați și copii care trăiesc în bună armonie. Astfel, apologeții creștini și materialiștii militanti ai secolului al XVIII-lea stau pe un teren comun: pe terenul raționalismului. În epoca rebelă a romantismului!, spontaneitatea emoțională unește poeții catolici cu ateii Byron și Shelley. Luptându-ne cu spiritul vremurilor, îi cedăm. Îi respirăm aerul. Îi vorbim limba, chiar și atunci când o negăm. Într-o anumită măsură, acest lucru este legal și inevitabil. Dar, dincolo de un anumit punct, începe trădarea. Există cuvinte care sunt inseparabile de lucrurile și ideile pe care le simbolizează. A le refuza înseamnă) a trăda altarul. O persoană credincioasă nu poate înceta să-L numească pe Dumnezeu Dumnezeu. Absolut, Substanță, Minte, Natură - toate pseudonimele în care conștiința religioasă persecutată încerca să le ascundă nu erau adăposturi, ci capcane ale credinței: pentru mulți au devenit mormântul ei.

„În lupta dintre vechi și nou, nu putem sta în întregime de partea rudei noastre Sodoma.” Sunt lucruri care trebuie să ardă în focul catastrofelor. Dar sunt penate, pe care le scoatem din focul Troiei distruse, pentru a le găsi noi temple în piețele viitoarei Rome în lungi rătăciri și bătălii. Sodoma sau Troia? Între aceste două percepții ale trecutului, ne-am împărțit. Răspunsul corect, desigur: atât Troia, cât și Sodoma. Lasă-l pe sodomit să ardă, dar paladiul sfintei Troie să trăiască pentru totdeauna.

Cuvintele sunt idoli, icoane ale zeilor falși sau adevărați. Să aruncăm o privire mai atentă la câțiva dintre acești idoli pentru a decide: merită să-i protejezi sau este mai bine ca ei să ardă într-un incendiu general. Răspunsul la această întrebare depinde de ceea ce - imaginare sau adevărate - sanctuare sunt întruchipate în ele.

psihologism

Psihologismul, ca o înjurătură, s-a născut odată cu neo-kantianismul în anii 90 ai secolului trecut. Secolul al XIX-lea a adorat psihologia. A încercat – deși nu foarte reușit – să creeze o știință sub un astfel de nume. Dar adevărata psihologie a secolului a fost creată de scriitori-artişti. Ei sunt Stendhal. Flaubert, Tolstoi - au făcut un pas uriaș înainte în cunoașterea omului - un pas dincolo de Pascal, pentru asceții și misticii creștini. Descoperirile din lumea spirituală i-au atras atât de mult încât uneori au umbrit momentele pur artistice ale creativității. Când au vrut să-l laude pe scriitorul Dostoievski, au spus: ce psiholog! (în loc de: ce artist). Ca știință, psihologia, care nu a crescut încă din scutece pentru copii, încerca deja să înlocuiască filozofia. Și iată că a dat peste prima rezistență serioasă. Kantianismul a respins pretențiile ei și a declarat drept psihologism orice înclinație a psihologiei-sclavă de a lua locul reginei-filosofie. Filosofia și-a sărbătorit învierea, trezindu-se din stupefacția somnoroasă a relativismului. Prima formă de autoafirmare a fost recunoașterea lumii obiective a cunoașterii. Ceea ce este important nu este procesul de cunoaștere, nu modul în care o persoană ajunge la descoperirea ființei și legile ei, ci această ființă însăși, deși este indisolubil legată de subiectul cunoaștere. Psihologismul introduce instabilitatea, hazardul, haosul în tărâmul raționalității. Transcendentalismul, care i se opune, aduce tribut rațiunii sale cunoaștetoare, și nu unei rațiuni personale, întâmplătoare, ci rațiunii în general, nici măcar nu se știe dacă este umană. Lumea adevărului nu depinde de faptul dacă există o conștiință umană care o percepe. Deasupra omului, care recent, ca și Protagoras, s-a închipuit a fi măsura lucrurilor, s-a așezat lumea ideilor, cristalizată în știință, o lume foarte densă, întărită, care l-a zdrobit cu greutatea ei, precum a zdrobit materia naturii fizice. el cu mecanismul său înainte. Atunci, în Rusia, de la începutul noului secol, a devenit la modă în cercurile filozofice (și nu numai în cele kantiene) să jure pe psihologism.

Multă apă filozofică, sau cerneală, a zburat de atunci. Kantianismul a fost declarat „învins". Cunoașterea s-a eliberat de lanțurile științificității și s-a grăbit să cucerească

lumea tgafizică. Personalitatea s-a afirmat în drepturile ei. Dar disprețul pentru psihologism a rămas. Și între timp, s-ar părea, din punctul de vedere al personalismului, individul are cel puțin aceeași semnificație ca lumea obiectivă. Procesul de cunoaștere – un proces psihologic – îi poate determina soarta. Modul în care o persoană, o epocă, umanitatea percepe adevărul poate fi mai important decât adevărul însuși, adevărul renunțat. Se poate merge și mai departe și să caute locul acestui adevăr – lumea ideilor – într-o conștiință divină asemănătoare omului. Ce rămâne atunci din disprețul filozofic față de psihologie? Dar acest dispreț trăiește și mai departe, chiar și acolo unde victoria asupra vechiului pozitivism a ajuns la Biserică. Creștinii nu mai puțin decât filozofii se tem de orice suspiciune de erezie psihologică. Și între timp, s-ar părea că acest dezgust față de φυκή nu s-a lipit deloc de ei.

Desigur, cineva poate înțelege orice „im” ca un fel de exagerare, ca o tumoare canceroasă pe țesătura adevărului. Materialismul, istoricismul, psihologismul ar fi într-un asemenea caz, prin însăși forma lor verbală, eretice. Dar este vreo „schimbare” peiorativă? Naționalismul, mesianismul, socialismul, afirmându-se în „ismele” lor, nu gândesc asta despre ei înșiși. Creștinismul însuși este exprimat în toate limbile europene prin acest sufix grecesc: christianismus. În lupta împotriva „ismului”, nu luptăm întotdeauna împotriva abuzului, dar deseori negăm însăși ideea ascuțită de „ism”.

Psihologismul este condamnat irevocabil în sensul său restrâns, ca uzurpare de către psihologia științifică a unui loc care nu-i aparține. Dar este vorba acum despre psihologia științifică și hipertrofia ei? Nu psihologia, ci de fapt însuși sufletul omului, tocmai recunoscut în existența sa, devine ținta controverselor. Să ne oprim asupra a două sfere de luptă împotriva psihologismului: arta și religia.

Cu cea mai mare simplitate și chiar grosolănie, lupta împotriva psihologismului în literatură a fost dusă în Rusia sovietică. Psihologia din romane a fost considerată ceva ca o crimă politică. Interesul pentru lumea interioară a omului a fost declarat burghez. Romanele în care acest interes a reușit să spargă praștiile cenzurii pot fi numărate pe o mână. „Dacă psihologia ar fi sacrificată tendinței social-revoluționare, ar fi explicabilă din punct de vedere politic. Dar în Rusia sovietică a înflorit și dragostea aventuroasă. Interesul complotului, în magia sa pur externă, cinematografică, a fost acceptat de bolșevismul sever ca odihna legitimă a unui luptător. El a recunoscut doar interesul pentru lumea sufletului -

Xia în descompunere. Această tendință nu poate fi explicată doar prin politică. Politica a fost întâmpinată de o nouă literatură, cu tendințele ei. În fine, violența politicii este ea însăși instrumentul acelei idei, acel design al unei noi culturi, care nu este limitată în manifestarea ei de bolșevism, ci reprezintă ultimul strigăt al secolului. În Europa această tendință – un roman fără suflet – se exprimă nu atât de victorios... Aici este paralizată de rezistența puternică a lumii vechi, care, poate în ajunul morții, își produce cele mai frumoase flori. În Franța, romanul psihologic este, desigur, asociat cu numele lui Proust, care a descoperit o nouă profunzime a vieții umane și teme noi, inepuizabile, pentru psihologizarea artei. Dar Proust este totul, în întregime, cu rădăcinile și chiar interesele sale culturale - în secolul al XIX-lea. Franța lui, umanitatea lui este Franța anilor 90. Proust nu este inițiatorul, ci finalizatorul.

Tot mai târziu, chiar în ultimii ani, romanul psihologic a înflorit în Anglia. Dar Anglia, în dezvoltarea ei, a fost extrem de în urma Europei. Inteligența ei trece acum, pe de o parte, într-o eră a decadenței, iar pe de altă parte, ceva ce amintește de anii 60 ai Rusiei și de Dostoievski. Nu vreau să spun că psihologismul în Anglia, la fel ca întreaga ei cultură, este condamnat. Dimpotrivă, ele pot fi o sursă de reacție victorioasă și creativă. Dar, desigur, nu aici bate pulsul unei lumi noi, nebunești, sinucigașe.

Pictura s-a eliberat de psihologism cu atâta timp în urmă, încât în curând va fi posibil să se sărbătorească aniversarea centenarului depășirii omului în ea. Aproximativ – de la impresioniști. Omul – în sufletul său – este „literatură”, groază pentru artist. Chipul unui bărbat și cizmele lui sunt tratate în același plan. Suntem atât de obișnuiți cu asta încât nici măcar nu suntem surprinși. Moartea portretului a fost primul rezultat al depășirii psihologismului în pictură.

Desularea muzicii era o sarcină mai dificilă. Dar în fața ochilor noștri se realizează. Cu mult întârziere, dar s-a făcut deja descoperirea fatală că muzica nu servește deloc la exprimarea mișcărilor sufletului, ci este ocupată cu un joc independent de forme sonore, precum masele și liniile colorate din Pictură. Stravinski a arătat posibilitatea muzicii fără suflet.

Nu contează acum pentru mine dacă cea mai mare cucerire (sau devastare) a fost făcută de lupta împotriva psihologiei în artă. Important este că merge, că obs reprezintă semnul timpului nostru și că ucide conținutul uman al artei. Deoarece-

Cum se reflectă această luptă în critică, trece, desigur, sub semnul antipsihologismului.

Ce înseamnă antipsihologismul în religie? Lupta împotriva reevaluării „experienței”, a conștiinței umane într-un act religios. În cele din urmă, lupta cu credința subiectivă personală sau cu religiozitatea... Permiteți-mi să-mi explic această relație printr-un singur exemplu.

În urmă cu câțiva ani, în Săptămâna Patimilor, mi-am întâlnit cunoștința în catedrala de pe rue Daru, stând într-o coadă nesfârșită așteptând spovedania. L-am întrebat la ce preot s-a spovedit. Răspunsul lui m-a uimit prin semnificația lui: „Nu știu. Eu nu psihologizez sacramentele spovedaniei.” Dacă există un sacrament în care locul principal aparține momentului subiectiv personal, atunci acesta, desigur, este sacramentul spovedaniei. Cum este posibilă pocăința fără pocăință? Și cum este posibilă pocăința fără introspecție, fără calcul psihologic cu sine? Momentul obiectiv de iertare a păcatelor în mod clar nu are sens fără conștientizarea lor. A desufleți și a depersonaliza toate celelalte sacramente este deja o sarcină mult mai ușoară. Cunoștința mea era atunci eurasiatică. Afirmația sa este extrem de caracteristică întregii poziții religioase a acestei tendințe. Dar eurasianismul este doar un grup de avangardă, care exprimă cu mare poetate și poate cu grosolănie stările de spirit răspândite - vinovăție, voință sau intenții.

A învinge psihologismul în religie înseamnă a-l reduce la elemente obiective și sociale. Dogmă, rit, cult social, ordine ecleziastico-canonică – aceasta este ceea ce se afirmă ca contrabalansare la religiozitatea psihologică. Nu numai religiozitatea, ci chiar și religia începe să devină un termen suspect. Cuvântul religie este prea

subiectiv. Religia nu poate fi imaginată în afara relației omului cu Dumnezeu. Teologia modernă vrea să o interpreteze ca relație dintre Dumnezeu și om. De aceea teologia geocentrică a lui Barth - cea mai influentă dintre teologii protestanți - ridică persecuția nu numai a religiozității, ci și a religiei. Momentul obiectiv subliniat de Barth este Revelația, acel Cuvânt al lui Dumnezeu, care pentru vechiul protestantism (calvinism) a rămas aproape singurul conținut suprasubiectiv al credinței. Totuși, pe baza revelației, Barthes restaurează și dogma, care a devenit atât de degradată în mediul său confesional. Dogmatismul reînvie în toate confesiunile creștine în paralel cu creșterea ecleziasticismului (chiar și a protestantismului). influența lui Bart

în lumea modernă este enorm. Se extinde și la alte biserici creștine: la anglicanism și chiar, într-o oarecare măsură, la catolicism.

În Ortodoxie, în loc de revelație, se pune accent pe viața liturgică. În cult, tributul este, fără îndoială, cel mai obiectiv și mai social element al religiei. În Ortodoxie, el a fost întotdeauna cea mai dezvoltată și perfectă parte a tradiției. Prin urmare, aproape întreaga trezire a Bisericii Ortodoxe a mers pe linia închinării. Desigur, cultul creștin, mai ales în cadrul său artistic, este capabil să trezească cele mai intime aspecte ale sufletului uman. Dar în viitor vom vedea cum are loc neutralizarea psihologică și lipsa de suflet a cultului. Să trecem acum la un alt factor al trezirii ortodoxe - monahismul.

Monahismul modern rus dezvăluie câteva trăsături noi care nu se încadrează în stilul său tradițional. Dar stă mai ferm ca oricând asupra Filocaliei, adică asupra ascezei vechii Biserici bizantine. Din Filocalia trage (conduce istoria pe ușă, va intra pe fereastră!) tocmai acea idee, care este în consonanță cu spiritul timpului nostru: ideea de luptă împotriva sincerității. Să spun adevărul, asceza străveche s-a repezit mai ales cu trupul; deja pe locul doi – cu suflet. Atât trupul, cât și sufletul trebuie să se supună celui mai înalt principiu al ființei umane - spiritul. Trihotomia - diviziunea tripartită a unei ființe umane - în creștinism vine de la apostolul Pavel. Ea a fost susținută de tendințele tricotomice ale psihologiei grecești (care a triumfat tocmai în Filocalia), dar nu a putut niciodată să înlocuiască complet împărțirea dublă dată în Biblie și Evanghelie. Pentru sinoptici, sufletul este cel mai înalt în om: „La ce-i folosește unui om dacă câștigă lumea întreagă stricându-și sufletul?” (Mt. 16, 26). Chiar și pentru strălucitul psiholog Augustin, sufletul, după Dumnezeu, rămâne principalul interes al cunoașterii: „Ce vreau să știu? Dumnezeu și suflet? nimic mai mult” (sol. 1).

Dar Apostolul Pavel folosește deja peiorativ sufletul: „corpul sufletesc”, omul „sufletitor” nu este o persoană spirituală, neplină de har, ci o lume firească, inferioară, supusă spiritualizării. Este imposibil să ne imaginăm – așa cum se face adesea acum – că spiritul este un al treilea principiu complet separat în om, începând de unde se termină sufletul. Mai degrabă, este o calitate specială a sufletului

care o luminează. Printre autorii asceti orientali, sub sufletul cu care se duce lupta se ridica, pe de o parte, imaginatia si perceptia senzuala, pe de alta, intreaga zona.

sentimente, pasiuni și emoții. Dincolo de suspiciune rămâne mintea superioară, „minte” (paiz), care este uneori folosită ca sinonim pentru spirit (pneunie). Aici influența filozofiei grecești a fost cea mai pronunțată. Asceții moderni rareori acceptă acest raționalism străvechi. Dar lupta cu spiritualitatea iese în prim plan în viața spirituală. Sufletul nu este doar pasiunile inferioare. Aceasta este, în primul rând și în principal, visare și tandrețe, o tendință la tandrețe, la religiozitate cordială și la afecțiunile umane. Un astfel de ascet își începe isprava cu eradicarea sentimentelor bune în sine: în primul rând, iubirea față de aproapele. Dragostea este așa-zisa. iubirea naturală, spre deosebire de iubirea spirituală, este declarată biruită. Dar iubirea spirituală, așa cum a stabilit asceza antică, este desăvârșirea virtuții, cea mai dificilă ispravă. Astfel, în locul inimii umane se formează un gol, care la un moment dat trebuie să fie umplut cu duhul, dar deocamdată este umplut cel mai adesea cu diverse gunoaie. Se creează o imagine respingătoare a unui iubitor de sine crud, a cărui autotortură nu ascunde, ci mai degrabă întărește trăsăturile satanismului, adică spiritualitatea rea, fără suflet și necorporală.

Desigur, în forma sa pură, această imagine este rar întâlnită. Dar influența distructivă a unui astfel de ideal este foarte răspândită. Pericolul său pentru viața oamenilor este, desigur, de multe ori mai mare decât pericolul artei fără suflet. Într-adevăr, de la religie așteptăm vindecarea bolilor umanității moderne. „Dacă sarea este sărată, cum o vei săra?” Ce se va întâmpla dacă sarea se va transforma în sulf?

EMOTIONALISM.

Apropo de psihologism, ar fi trebuit să spunem deja despre emoționalism sau emoționalitate. Ele nu numai că se raportează unul la altul, deoarece întregul se raportează la o parte, sufletul se raportează la sentiment. Emoțiile, sentimentele sau inima par a fi însăși rădăcina sufletului uman. Rațiunea este prea obiectivă și legată de lumea ideală. Voința este în strânsă legătură cu modul în care sistemul motor-muscular și, prin aceasta, cu lumea energiilor din lumea fizică. Emoționalul dintr-o persoană este cel mai sincer din el și, prin urmare, cel mai uman. Îl distinge în primul rând de corpurile fără suflet și, probabil, de spiritele necorporale.

Lupta cu emoționalitatea a început mult mai târziu decât lupta cu psihologismul. Acesta este un fenomen mai ales în Europa postbelică. O sclipire strălucitoare, dar scurtă de emoție

separă pozitivismul secolului al XIX-lea de cel mai nou, deloc asemănător cu acesta, pozitivismul secolului al XX-lea. Ultimele decenii ale bătrâneții (fin de siècle) și prima jumătate a noului sunt marcate de primatul sentimentului. Arta decadentă și simbolică a cultivat „sentimente” și „experiențe”. Modernismul catolic a vrut să reducă toată religia la sentiment religios. Trebuie recunoscută legitimitatea reacției care a urmat. Noul realism și futurismul se opun simbolismului; dogmatismul împotriva modernismului este just. Dar învingătorii au fost de multă vreme, nemulțumiți să alunge inamicul din teritoriile lor, continuă un război de exterminare fără milă, după metoda războaielor civile moderne.

- Lasă-i pe cei leneși să mâzgălească prostii despre sentimente. –

Acesta este dintr-o poezie a unui tânăr frumos poet emigrat. Evident că vrea să fie în ton cu muza sovietică și, prin urmare, cuvântul său are un sens mai larg. Epoca nu are nevoie de poezie lirică: din anumite motive Adamovici tot repetă: nu scrie poezie. Epoca necesită un „epos”. Remarcabilă este renașterea genului epic demult îngropat - „poemul”, noua înflorire a romanului deja, se părea, condamnat, și pătrunderea în literatura înaltă a acelor forme pur descriptive care au fost odinioară lotul jurnalismului. Jumătate dintre scriitorii populari din Franța sunt jurnaliști. Romanul și povestea se amestecă cu cronica, cu istoria, cu „montajul” sursei, cu informații goale și impasibile.

Pe de altă parte, atât în roman, cât și în poezie, acel sentiment – sentimentul prin excelență – prin care a trăit arta lirică din toate epocile, devine din ce în ce mai șters. vorbesc despre dragoste. S-a întâmplat ceva, nu numai în poezie, ci și în viață, că acest izvor al întregului lirism s-a secat brusc. Sexualitatea a rămas din dragoste, problema socială legată de căsătorie a rămas, prietenia și părtășia au rămas, probabil în Rusia, dar toate acestea nu pot hrăni poezia. Inima nu mai tremură de apropierea și amintirea celui iubit. Suferința iubirii neîmpărtășite nu trezește nicio simpatie în nimeni. Dragostea s-a scufundat în pragul ridicolului.

Dintre cele mai puternice două rădăcini emoționale ale artei, rămâne moartea, prin care inima umană lipsită de iubire trăiește din ce în ce mai mult. Acesta este ultimul refugiu al lirismului - nu numai în emigrația rusă. Este remarcabil că moartea este tema prețuită a celor mai mari talente din Anglia: Morgan și Virginia Woolf. Dar, desigur, sentimentul sau complexul de sentimente asociat cu moartea este neputincios să oprească decăderea

artă. Este necugetat să cânți moartea sau să tremuri la umbra ei. Este mai bine să mergi spre ea. Omul modern începe să moară într-un mod de afaceri și calm, ca o fiară.

Lupta cu emoția în Biserică, adică cu sentimentul religios, se desfășoară sub semnul sobrietății și uscăciunii ascetice. Sentimentul, în limbaj ascetic, este „farmec”. Este alungat de la cult în orice mod

posibil sub pretextul luptei pentru un stil strict. Elementul emoțional a pătruns profund în liturgia răsăriteană în ultimele secole odată cu noua muzică occidentală. Admitem cu ușurință că nu toată muzica este compatibilă cu închinarea la biserică; că în această privinţă secolul trecut a păcătuit mult. Acum peste tot se întorc la cântările străvechi stricte - o paralelă cu unisonul gregorian occidental, care este, de asemenea, „la modă grozavă”. Un fel de indignare monahală, ucigând tandrețea în boboc, ajunge la o nepătimire uimitoare: sunetul unei pietre cântătoare. Orice gust de sentiment și inspirație din cuvintele unui preot și al unui cititor este condamnat cu strictețe. Monotonia melodioasă, care mănâncă toate nuanțele semantice și emoționale ale vorbirii, din pietrificarea cotidiană devine cea mai recentă declarație de modă. În secolul al XIX-lea, toată lumea a fost de acord cu dorințele lui Famusov:

Nu citi ca un sacristan

Și cu simțire, cu simț, cu aranjament.

Acum, în sfârșit, sacristanul, sau mai degrabă psalmistul, și-a așteptat reabilitarea. S-a creat o întreagă filozofie și teologie a monahismului. Mai uscat, mai strâns, mai strâns. Expresivitatea este inamicul. Și din nou admitem că expresivitatea teatrală în Biserică este și mai deplasată decât în lectura poeziei. Dar de aici este departe de apologia insensibilității pietrificate. Lupta cu emoționalitatea amenință să acopere toate izvoarele de apă vie cu nisip și să transforme Grădina Edenului într-un deșert. „Piatra credinței” – și nisipul cuvintelor. Și unde este sursa „apei care izvorăște în viața veșnică”?

SENTIMENTALISM.

Sentimentalitatea poate fi o nuanță a emoționalității: ca un rafinament și o ascuțire extremă a sensibilității. Dar epoca noastră este atât de străină de sensibilitatea epocii Karamzin, am devenit atât de aspru și acoperiți cu piele de rinocer, încât nimănui nu-i trece prin cap, dorind să înjure, să folosească acest cuvânt în sensul său estetic original. Pentru asta se aude – și, mai mult, la fiecare pas – în legătură cu asociațiile etice.

Sentimentalitatea este acum înțeleasă ca un simplu

suferință sau milă pentru o persoană, chiar și orice dorință - nu aceea de a nu ucide oameni, ci de a-i trata cât mai puțin posibil. Pentru generalii în război, sentimentalismul înseamnă a cruța viețile soldaților lor dacă ar putea afecta succesul operațiunii. Pentru bolșevici, sentimentalismul înseamnă a cruța viețile inamicilor lor, a rămășițelor claselor învinse și chiar a oamenilor care sunt de prisos în procesul de construcție. Dar microbii acestei otravi militare sau bolșevice se înmulțesc acum în sângele tuturor. Singura diferență este ce culoare predomină microbii, roșu sau negru. Și, de fapt, aproape că nu există nicio diferență. Toate sunt negre, pentru că sting lumina.

Toate sunt roșii, pentru că le este sete de sânge. Acum ne vom opri pe scurt asupra ultimei nuanțe roșii - și în același timp nu în domenii pur etice, ci reflectate - în artă și religie.

Lupta împotriva sentimentalismului moral în artă se manifestă în cultivarea cruzimii. Sadismul direct este rar; aparține omului sensibil, fiind o perversiune a milei. Decadenții au fost cei care au jucat sadismul („Salome”). Vârsta noastră necesită o indiferență naturală sau artificială față de viața umană. A zdrobit viermele și a mers mai departe. Literatura eroică sovietică, cu puține excepții, este construită toată pe această cultură a cruzimii reci. Apoteoza luptătorilor severi, jachete de piele este de înțeles. Surprinzător de diferit. Poporul rus însuși, țărănimea rusă, este înfățișat ca o fiară, (uimitor în inumanitatea lor spontană. La Bunin și Gorki, această imagine a unui țăran rus crud, pe care a văzut-o pentru prima dată, a provocat dezgust. Pentru Vs. Ivanov, aceasta este o metodă de eroizare. Este greu de spus cât de adevărate sunt aceste imagini. Fără îndoială, dar, că revoluția a străbătut o brazdă de neșters. Dar este îndoielnic că ar putea eradica complet mila – în sufletul acelui popor pt. căruia mila era singura virtute. Probabil că nu a sălbatic poporul rus.literatura rusă a sălbăticit-o.

Într-o măsură mai mică, se joacă și aici același joc al nesimțirii: la emigranții ruși și în marea literatură europeană. Pentru tinerii care nu au gustat încă sânge uman adevărat, asta este copilăresc: uite ce sunt, nu am nimic de-a face cu asta. Pentru alții, incinerate, aceasta este adevărata moarte a umanității.

Dar este deja cu totul de nesuportat atunci când lupta cu sentimentalismul, adică cu mila, se poartă în Biserică. În loc să respingi elementele triumfătoare ale fiarei, aici, ca în toate epocile de barbarie, începe retragerea înaintea fiarei. Neko-30

Vedem deja semne. Săgețile se îndreaptă deja spre iubire – desigur, iubire pur umană, pur naturală! Dragostea este luată între ghilimele; este aproape de neconceput, fără gust să definești creștinismul (după secolul al XIX-lea) ca religie a iubirii. În Occident, steaua lui Francisc de Assisi se ascunde, cultul său, care în generația trecută a atras aproape toată omenirea civilizată, se estompează. Sfântul Dominic îl înlocuiește în mintea catolică. Nu știm cum în Rusia, dar în țările străine, sfinții militanti sunt cei mai venerati - posibili patroni într-un război civil. În legătură cu apologia războiului, atât de la modă în unele cercuri ecleziastice, chiar și cultul nevinovat și evlavios al sfinților capătă o semnificație sinistră.

Odată cu victoria tendinței arhaice în pictura de icoane, chipurile aspre bizantine de mult uitate se uită din iconostas. Le este greu să se roage pentru iertare și milă. Astfel de oameni nu vor regreta. Un om împietrit și crud creează cerul după chipul și asemănarea lui.

RAŢIONALISM.

Raționalismul este unul dintre cele mai comune înjurături ale vremurilor noastre. Cu toții – atât de diferiți în toate – suntem de

acord în a condamna raționalismul, sau pretențiile ilegitime ale rațiunii. Cu toate acestea, raționalismul sau lupta împotriva lui nu se încadrează cu ușurință în linia „deplasărilor” pe care le-am examinat deja. Toate, inclusiv psihologia, au lovit în primul rând sentimentul. Dar sentimentul și rațiunea sunt eterne antagoniste. Este greu să protestezi împotriva sentimentului și împotriva rațiunii în același timp. Timpul nostru a adus într-adevăr această sinteză imposibilă. Dar chiar și în el curge fluxul antirațional, necontopindu-se întotdeauna cu cel antiemoțional.

Lupta împotriva raționalismului a început cu mult timp în urmă, poate mai devreme decât lupta împotriva psihologismului și marchează, în primul rând, deceniile de simbolism și cultură asociate acestuia, acum aparținând trecutului. Timpul nostru, ucigând simbolismul, a păstrat acest punct negativ al moștenirii sale.

Strict și esențial, raționalismul este numele dat filozofiei secolului al XVII-lea și tendința ei de a explica întreaga lume a omului, dintr-o minte pură, adică logică. Ceea ce se numește raționalismul secolului al XIX-lea este mai degrabă absolutismul științificității, care nu este același lucru. Știința secolului al XIX-lea se bazează atât pe experiență, cât și pe rațiunea matematică. Cuvântul stângace francez scientisme caracterizează mai bine tendințele secolului trecut – poate actuala Sorbona. Съ

În anii 1990, când Brunetiere a proclamat falimentul științei în Franța, a început și declinul rațiunii. În filosofie, sub semnul iraționalismului, stau intuiționismul, pragmatismul și sistemele conexe. Bergson în Franța și Lev Shestov în Rusia poartă încă acest drapel de luptă. Știința, desigur, nu a murit, dar este subminată în sensul ei de bunăstare. A fost serios discreditat, iar tânărul, alegându-și drumul, caută rareori cunoașterea pură. În asemenea condiții, ignoranța progresivă nu trebuie să fie surprinzătoare: este în deplină armonie cu „epoca”.

Acea călcare cinică a științei și falsificarea ei în scopuri statale, pe care o vedem în toate țările dictaturii, ar fi fost de neconceput în cele mai despotice regimuri ale secolului trecut: desigur, în Rusia țaristă. În țara sovieticilor, ca și în Germania, știința este sincer, „pragmatic” dusă la serviciu, îmbrăcată în uniformă. Nu există o știință umană universală pură, există o știință a unei anumite clase sau a unei anumite rase. Există, probabil, o oarecare diferență în raport cu știința comunismului și a rasismului. Comunismul, negând cunoașterea pură, dezvăluie un angajament copilăresc față de sionism, combinând secolul al XIX-lea cu secolul al XVIII-lea. Rasismul este mai consistent în negarea sa. El se luptă chiar cu începutul intelectualismului. El învață despre primatul vieții instinctive asupra conștiinței: despre primatul sângelui asupra rațiunii. În acest sens este mai filozofic, mai modern și mai periculos. Nu degeaba îi dau o mână de ajutor unii dintre cei mai ageri filozofi și teologi ai Germaniei (Heidecker, Gogarten).

În artă, iraționalismul a suflat un jet puternic în noul romantism al simbolismului, care s-a străduit să distrugă lumea realității raționale și să deschidă porțile fantasticului. Lumea fanteziei s-a terminat, poezia a revenit pe pământ. Dar pământul și-a pierdut sensul stabil, rațional. „Înstrăinarea”, ca dispozitiv artistic, nu este un joc inactiv al formaliştilor, ea corespunde unei noi percepţii asupra lumii. Aproape întotdeauna, un scriitor din zilele noastre începe cu o ruptură sau o ruptură a conexiunilor obișnuite, logice, între lucruri. Fără a le înlocui, ca simbolismul, făcând aluzie la legătura și premonițiile unei alte lumi, pur și simplu lasă lumea în prostiile ei. El îl cufundă în haos, făcând, în loc să creeze unul nou, o „dizolvare” a lumii vechi. În imaginația umană, cel mai izbitor lucru este absența personajelor stabile. Un om nu numai că nu este nici bun, nici rău, nici deștept, nici prost, dar în acțiunile sale nu este ghidat de nimic. Totul se poate aștepta de la el. Aceasta este o lipsă completă de motivație (Sirin). L. Ea-

Stov ar putea fi destul de mulțumit de o astfel de depășire radicală a necesității.

Religia în prezent nu are un dușman în fața ei în fața raționalismului filozofic – chiar și științismul se găsește rar în gândirea rusă străină. Dar sub numele de raționalism, se poartă o luptă împotriva oricărei utilizări a rațiunii umane. Neîncrederea în legende, vise și miracole imaginare, critica istorică aplicată Bibliei și chiar viețile sfinților - toate acestea sunt un semn de raționalism. Dar, poate, cel mai periculos, pentru că teologia însăși este recunoscută ca un dușman ascuns.

Oricare ar fi premisele1 ale teologiei - ea însăși poate fi puternic iraționalistă - dar fără utilizarea rațiunii, fără forma gândirii raționale, pur și simplu nu există. Acest lucru îl face bănuitor - nu numai pentru bătrânele evlavioase și „tinerețea creștină”, ci și pentru tinerii poeți și alți filozofi.

Apărându-și dreptul de a exista, teologul o respinge pe bătrână. Prin urmare, în societatea bisericească, ca și în alte sfere ale vieții, nu există unitate de stil. Pentru unii (pentru o bătrână sau pentru „tinerețea creștină”) principalul dușman este raționalismul. Pentru mulți teologi de vârstă mijlocie, dușmanul este emoționalismul, în lupta împotriva căreia sunt chemați să ajute atât patristica greacă, cât și tradiția tomistă occidentală. În sfârșit, există cercuri care combină negația ambelor „isme”: adică atât sentimentele, cât și rațiunea. Le-am văzut deja: ei sunt cei care trăiesc în ritualism și asceză - două fluxuri care se contopesc adesea în viață.

Convinși că lupta împotriva raționalismului în timpurile moderne este o luptă împotriva rațiunii, și nu împotriva abuzurilor acesteia, este permis să ne întrebăm: care ar trebui să fie evaluarea religioasă a iraționalismului însuși? Dacă raționalismul poate fi o erezie, atunci iraționalismul este întotdeauna. Căci raționalismul, prin definiția sa formală, nu conține negația altora decât rațiunea, izvoarele credinței

și ale vieții. Pe de altă parte, iraționalismul reprezintă acest tip de negare (și doar negare) a unei singure capacități divine a omului, o latură după „chipul lui Dumnezeu” și, în plus, cea care a fost dominantă pentru antichitatea creștină. Lipsit de rațiune, anima rationalis a scolasticii, omul încetează să mai fie om, adică acea ființă „inteligentă”, „verbală”, așa cum o numește Biserica greacă.

CE INSEAMNA ACESTE ISME?

Este timpul să facem un bilanț. Ar putea continua asta

o serie de „isme” persecutate, dar tendinţa lor a fost deja suficient de determinată. S-ar putea numi unul dintre ei, care, într-o oarecare măsură, este o ciudătură pentru toți. Acesta este „umanismul”. Dar a vorbi despre asta mai devreme ar însemna a dezvălui secretul prematur. Este oportun să facem acest lucru în concluzie.

Am văzut că multe dintre isme — sau mai degrabă, antiisme — s-au născut ca reacții legitime la unele dintre distorsiunile culturale din secolul trecut. Psihologismul, într-adevăr, a fost păcătuit în filozofie și, uneori, în arta secolului al XIX-lea. Cu un păcat în jumătate, același lucru se poate spune despre raționalism. Emoționalitatea, sau hipertrofia sensibilității estetice, a fost, în extremele sale, viciul artei decadente, care era ea însăși o reacție la secolul al XIX-lea. Dar deja sentimentalismul, în sens etic, nu îl pot recunoaște în niciun caz ca un viciu nici al secolului al XIX-lea, nici al oricărui alt secol. Este adevărat că secolul al XIX-lea rămâne cea mai mare realizare a creștinismului practic în ceea ce privește cultura compasiunii. Dar chiar și acest secol, înaintea curții de conștiință creștină, poate fi numit crud (Blok îl numea „fier”): cunoștea pedeapsa cu moartea și războiul și revoluția - acestea din urmă (mai ales în represiunile contrarevoluționare) erau destul de pătate de sânge. . Numai nesățiunea diabolică modernă îi poate reproșa bunătatea.

Dar oricât de legitime ar fi aceste reacții ale timpului nostru, ele au depășit de mult scopul lor direct. Acum, ele sunt direcționate nu către îndepărtarea creșterilor dăunătoare și a tumorilor naturii umane, ci spre distrugerea țesutului său foarte vital. Pentru asta fără de care o persoană încetează să mai fie o persoană. Sub masca psihologismului și a altor „isme”, lupta se poartă cu sufletul, cu mintea, cu inima și cu conștiința morală. De aceea, mai des decât alte nume, dușmanul primește numele de „umanism”, unde „ism”, ca și în alte cazuri, acoperă doar obiectul luptei: dușmanul adevărat este humaninn, homo, omul însuși.

Omul însuși devine obiect de negare, umilire, suprimare în fenomenele avansate ale culturii moderne. Este suprimată în numele lumii ideale (kantianism) și al lumii sociale (marxism, fascism), de dragul spiritului și de dragul materiei, în numele lui Dumnezeu și în numele fiarei. Cu toată caracterul alunecos al acestui „în nume” pozitiv, care necesită distrugerea unei persoane, ne va fi dezvăluit în esența sa, dacă acordăm atenție la ce părți ale unei persoane rămân ferite de

loviturile „epocii”. ”. Trupul este liber și înconjurat de onoare, spiritul este eliberat, deși într-o sferă foarte restrânsă; gib-

nu există suflet. Dar asta este „doar”! Omul corporal trăiește o viață animală, omul spiritual trăiește una îngerească. Doar spiritualul rămâne om. Astfel, fiara și îngerul (sau demonul?) îl sfâșie pe om. Ultimele secole au stins, într-adevăr, duhul în om și i-au slăbit, dacă nu au corupt, trupul. Trezirea atât a spiritului, cât și a corpului ar fi binevenită dacă ar extinde conținutul sufletului în ambele direcții, în loc să-l absoarbă. Cultura corpului în sportul modern este, desigur, un fenomen pozitiv. Reînvierea „vieții spirituale” în formele ascetico-mistice ale religiozității este o mare realizare. În artă, apariția temelor atât fiziologice, cât și spirituale ar putea semnifica extinderea imensă a conținutului său. Și în loc de asta - niciun om, nicio artă!

Spiritualitatea, ruptă de rațiune și sentimente, este neputincioasă să găsească un criteriu de sfințenie: privind pe mulți „purtători de duh” moderni, este greu de decis: sunt de la Dumnezeu sau de la diavol? Spiritualitatea non-etică este cea mai teribilă formă de demonism.

Sportivul modern este liber de multe ispite ale cărnii; tinerețea timpului nostru este mult mai puțin senzuală, precum și mai puțin sensibilă decât părinții lor. Dar viața musculară capătă un caracter absurd de autosuficient. Este reținut de o singură forță psihologică - voința.

În testament găsim adevărata cheie a sensului erei noastre. Voința este singura putere a spiritului care nu a fost negată, pentru că ea exprimă cumva sufletul cel mai puțin. Voința, pe de o parte, este spirituală, pe de altă parte, tensiune corporală. În ea, partea de sus și de jos a naturii umane converg și își încheie alianța militară împotriva puterii centrale - sufletul. Voința este acel trădător în alcătuirea sufletului, care deschide ușa dușmanilor săi și pentru aceasta primește milă. Și nu numai milă: conducere dictatorială asupra a tot ce rămâne dintr-un om în descompunere. Este clar că într-o asemenea dezintegrare, odată cu pierderea legăturilor organice, unitatea vieții – sau apariția ei – nu poate fi salvată decât prin dictatură: printr-o forță mecanică exterioară a voinței.

Este remarcabil că în lista „ismelor” persecutate nu găsim voluntarism. Și totuși, nu ar fi greu de arătat că această erezie poate fi la fel de distructivă ca și celelalte: atât pentru artă, cât și pentru viața religioasă, mistică. Nu găsim acest „ism” pentru că este numele unui dictator. (În țara lui Stalin nu se poate înjura pe stalinism.

Spirit, voință, trup - aceasta este schema completă a omului nou.

proiecția sa musculo-fizică. O astfel de ființă posedă o mare putere efectivă. Dar, deoarece este lipsită atât de minte, cât și de inimă, nu poate îndrepta această forță spre bine. Puterea lui devine elementară, adică distructivă. Cu cât se acumulează mai multă energie într-o lume fără suflet, cu atât se duce mai repede la dezastru.

»*

*

Nu vreau să spun că această catastrofă este inevitabilă. Viața constă în lupta contrariilor. Cultura epuizează acest conținut până la capăt pentru a începe o nouă - poate părea - mișcare inversă. Poate că și acum sămânța unui nou umanism creștin vegeta deja pe pământ. Bărbatul nu a murit încă. Există o luptă pentru om. Nu ne este dat să-i cunoaștem rezultatul, dar fiecare trebuie să-și determine locul în ea, poziția. Și, după ce l-ai ales, abține-te, cel puțin, de la trădare. În articolul meu, urmăresc un obiectiv extrem de modest: să avertizez împotriva celei mai frecvente trădări a cuvântului. Apel nu la dușmani, ci la prietenii persoanei răstignite cu o „propunere specifică”: să se abțină de la folosirea acelor „isme” care sunt falsificate pentru a ucide o persoană. Limitați cel puțin folosirea lor la limitele stricte acolo unde este justificată din punctul de vedere al umanismului creștin. Să ne amintim că de fiecare dată când, din slăbiciune sau obișnuință, cedăm spiritului vremurilor și renunțăm la una dintre frazele antiumaniste actuale, adăugăm șoaptele și scuipaturile noastre la abuzul soldaților asupra Omului condamnat la moarte. .

G. Fedotov.

DESPRE CONCEPTUL SUPERIOR DE FILOZOFIE

1.

Discuția despre subiectul pus în titlul acestui articol este cel mai bine să începem cu întrebarea, care în filosofia modernă este una dintre cele mai arzătoare - cu întrebarea despre esența ființei1). Geneza este considerată cel mai general, cel mai larg concept. Totul există într-un anumit sens, are „ființă” - și lucruri materiale, și ideile noastre, și visele noastre, și visele, și concepte abstracte, și numere, și ipoteze și ficțiuni. Nici măcar Divinitatea însăși nu poate fi refuzată. Se poate să nu fie de acord în a judeca ce fel de ființă îi aparține acest sau acel obiect - dacă este, de exemplu, un obiect real obiectiv, sau nu real, fictiv - dar nu se poate pune la îndoială că tot ceea ce poate fi gândit și exprimabil în cuvinte este „ființă”, acestea. există într-un anumit sens. Existența are chiar orice absurditate, orice absurditate, odată ce este concepută de oricine. De aceea, Hegel și mulți alți filozofi consideră că a fi cel mai înalt și de bază conceptul filosofic.

Cu toate acestea, recunoașterea ființei ca cel mai înalt concept deschide unele dificultăți pe care filosoful nu poate trece în tăcere.

Se obișnuiește, în primul rând, să se facă distincția între „ființă în general” și „obiecte existente” („existențe” sau „ființe”) – ceea ce este foarte bine exprimat în franceză ca „Geigre” și „les êtres” sau în germană ca „das Sein” și „das Seiende”), în rusă, după Vl. Solovyov, această „ființă în general” poate fi numită

i) Această întrebare se află în centrul cărții lui Heideger, Sein und Zeit, 1927. Nu cred că posteritatea îl va ierta pe Heideger pentru stilul său deliberat derutant și terminologia special creată, care într-un anumit sens poate fi recunoscută drept barbară; cu toate acestea, această carte este una dintre lucrările remarcabile ale literaturii filosofice moderne.

Existent. Ce este acest Existent, care este esența lui, care este sensul său - o întrebare pe care Aristotel a formulat-o deja în binecunoscutul său concept de „ontos el”, „esența ființei” și pe care Heideger a formulat-o în conceptul „das Sein des Seiendcn”. Cel mai interesant lucru este că Ființa nu poate „exista” în sensul în care există orice altă ființă, în care există „existențele”. Dacă ar exista în acest fel, atunci nu ar putea fi cel mai universal, să cuprindă toate celelalte tipuri de existență, să le îmbrățișeze. „Existența” nu poate fi „universală”, tocmai pentru că este ceva particular. Prin urmare, în general, ne putem îndoi de „existența-este-dacă” a Existenței. Și dacă există, atunci într-un alt fel, într-un mod mai înalt decât „existențele” separate. Dar în acest caz, cineva se întreabă dacă poate fi adus mai aproape de a fi și numită Existent. Scolasticii, după cum se știe, credeau că despre ființa Celui Existent se poate vorbi doar „prin analogie” – celebra „analogia entis” a lui Toma d’Aquino. Cu alte cuvinte, se poate vorbi despre existența sa doar în sensul impropriu al cuvântului. În sensul propriu-zis, nu aplicăm Ființei predicatul de a fi.

Toate conceptele sau categoriile noastre cele mai generale diferă prin faptul că sunt extrem de „dialectice”. Există o regulă foarte importantă pentru a opera cu ele: și anume, aceste concepte capătă sens atunci când li se pot opune alte concepte opuse. Dacă astfel de concepte nu sunt găsite, atunci ideea generală începe să se avânte în aer și își pierde orice semnificație filosofică. Dezavantajul ideii de Existență în sensul indicat al cuvântului este că, în simpla ei opoziție cu ființa, nu există nici un sentiment de polarizare, nici un sens de dialectică. Existența se opune „existenților”, ca un fel de specie sau ca parte a unui întreg. Și aici nu există încă absolut nicio polaritate adevărată, așa cum, de exemplu, are loc atunci când opunem plus cu minus, lumină cu întuneric, căldură cu rece, maxim cu minim. Opoziția existenței cu „Ființa în sens dialectic” reușește doar atunci când introducem un nou concept - conceptul de Nimic. Apoi se dovedește că fie Existentul „este” „superființă”, adică. din punctul de vedere al ființei, un Nimic pozitiv („Rien divin”, „Ungrund”, „Deitas”) și, prin urmare, se opune oricărei existențe, sau orice existență este nesemnificativă, reprezintă un nimic ascuns, nu este-38

ființă deplină (meonom) – atunci Existența devine plinătatea ființei, pleroma, ființa adevărată, Adevărul însuși. Într-o astfel de întorsătură, ideea de existență și ideea de existență opusă acesteia devin mai semnificative, ceea ce se face însă prin înlocuirea lor cu alte concepte, mai dialectice, care dezvăluie deja relația de adevărată polaritate.

Cu toate acestea, ideea de Nimic doar mărturisește că ființa nu poate fi în niciun caz considerată cel mai înalt concept al filosofiei. Nimic în esența sa „este”. Orice aplicare a conceptului de „a fi” la el este absurdă și contradictorie. Inexistentul diferă prin faptul că nu poate „exista”. Înseamnă asta că ar trebui să respingem ideea de nimic? Conceptul său, care are un sens definit, dezvăluie un sens profund. Sensul Nimicului este dezvăluit atunci când stăm în fața procesului morții, anihilării, morții. Omul modern este prea obișnuit cu modul natural-științific de a gândi - este convins că până la urmă nimic nu este distrus, rămân doar materia și energia eternă. Suntem convinși că orice distrugere este înlocuirea uneia cu altele. Ne este greu să luăm problema anihilării pur fenomenologic, să înțelegem că și atunci când una este înlocuită cu alta, ceva este încă distrus fără urmă - și anume, individualitatea evenimentelor, momentul lor pur calitativ . La urma urmei, ieri în strălucirea ei calitativă a trecut pentru totdeauna, în ea ceva s-a transformat în Nimic, exact ceea ce a făcut, să zicem, primul ianuarie al acestui an. Chiar dacă ne asumăm ipoteza ciclului și repetarea a tot ceea ce a trecut - debutul „marii zile” a stoicilor - atunci chiar și cu o astfel de întoarcere a trecutului, tot ceea ce a revenit va aparține în continuare celui de-al doilea ciclu. din aceleași evenimente, la un alt eon, va exista „altă dată”, și nu prima – și îi va schimba personalitatea. Dar din moment ce însăși întoarcerea tuturor este foarte îndoielnică, întrucât avem o mare certitudine că evenimentele mărunte, individuale, trăsăturile mărunte, nu se vor mai întoarce niciodată, atunci trebuie să admitem dispariția lor completă, transformarea lor în nimic. Și, între timp, ce mare semnificație au aceste caracteristici în viața noastră - trăsăturile unei zile sau ale unui moment. Până la urmă, moartea mea personală este fenomenologic o scufundare în Nimic a unui întreg complex de calități, chiar dacă se crede într-o viață de apoi și în înviere. Va fi o altă viață, aceasta, în toată strălucirea ei calitativă, deja

trăit și nu se va mai repeta. Ea a fost și nu este. Dar cu atât mai mult, transformarea în Nimic din punct de vedere fenomenologic ar trebui să fie simțită de oamenii care nu cred în nemurire și atei. „Viața” în tot conținutul ei semantic pentru ei dispare în general odată cu moartea, nefiind păstrată metafizic și în nicio memorie. Pentru ei, expresia „memorie eternă” este lipsită de sens. Nu este aplicabil nici măcar pentru oamenii mari, deoarece se poate vorbi despre existența lor în „memorie” de câteva milenii. Dar pentru o persoană obișnuită, „memoria” descendenților nu se extinde la trei sau patru generații. Câți realizează că marea majoritate a oamenilor care au trăit acum o sută de ani - oameni pentru care viața era plină de sens și sens - au dispărut complet din memoria urmașilor lor, numele

lor nu sunt nici măcar recuperabile și, în general, nimeni nu știe dacă au trăit sau nu și cum au trăit - în general presupunem doar că cineva a trăit, deoarece a existat viață și a existat o „populație”. Dacă oamenii mor pe pământ și însăși conceptul de „populație” va dispărea, atunci acesta va fi eșecul omului în Nimic.

Acest eșec este cel care constituie sensul ideii de Nimic. Repetăm, Nimic nu există, dar ceva înseamnă. În legătură cu Nimic, se poate spune literal, în cuvintele lui Lotze: „Are un sens fără a dezvălui vreo nevoie de existență” (es gült ohne Sein zu müssen). Ideea Nimicului ne convinge că gândirea noastră poate pătrunde în astfel de zone ale obiectelor cărora conceptul de a fi nu le mai este aplicabil fără limitări și rezerve. Ea dezvăluie o idee nouă, ideea de sens, care nu are un caracter mai puțin universal decât conceptul de ființă. Ideea de sens este poate mai universală decât ideea de a fi, deoarece ființa poate dezvălui sens, în timp ce nu tot ceea ce dezvăluie sens este ființă, așa cum a arătat ideea de Nimic.

2.

Spre deosebire de metafizica ființei, spre deosebire de orice ontologism, dorim să propunem următoarea serie de propoziții, pe care le considerăm călăuzitoare pentru etapa modernă a creativității filosofice. Nu există, spunem noi, nicio „ființă în general”, nici o Ființă și însăși problema găsirii ei este falsă. Există diverse feluri de ființă și li se opune în ordinea polarizării ideea de Nimic. învățat

ființa pe care o imaginăm nu este determinată în ultimă limită de conceptul generic cel mai înalt, așa cum gândea aristotelic și prin ea toată filozofia occidentală (cu rare excepții). Ființa cognoscibilă este determinată de o serie de concepte antinomice, de o serie de polarități. Dar, deoarece polarizarea în sine necesită un anumit fir comun, pe baza căruia numai opozițiile sunt posibile, atunci aceasta este tocmai ideea de sens. Sensul este acel concept cel mai înalt al filosofiei, care trebuie pus în locul Ființei.

Sensul în sine nu se opune în nici un caz ființei și nu se polarizează cu ea, nu o neagă, așa cum au presupus teoriile germane în diferite grade, începând cu Lotze și terminând cu Rickert, Lask, Husserl și alții. Ființa însăși poate dezvălui sensul, deși acesta nu este, există privilegiul său exclusiv: așa cum am văzut, atât inexistența, cât și Nimicul au sens. Și, pe de altă parte, ființa poate fi complet lipsită de sens, chiar contrar sensului, absurdă. Dacă producem o astfel de combinație de cuvinte: „lucru din cuvânt” sau „calul ideii”, atunci ea, această combinație, cumva „există”, are un fel de ființă, dar această ființă este clar lipsită de sens, absurdă. Absurdul este vizibil aici din imposibilitatea de a pune combinația numită de concepte în orice relație semantică cu alte tipuri de ființă. Într-un vis, uneori operăm cu un set de cuvinte atât de lipsit de sens, care, totuși, ne trimite la un fel de imagini văzute în vis, ele sunt simbolizate - și astfel prostia capătă un fel de sens. În realitate, aceste cuvinte nu se potrivesc deloc cu nimic și, prin urmare, sunt o existență absurdă. Ideea de Nimic nu este absurdă tocmai pentru că se raportează direct la ființă, se polarizează cu ea.

Sunt posibile relații complet diferite între sens și ființă. S-ar putea chiar spune că sensul este întruchipat în ființă în diverse moduri, despre care vom discuta mai jos. Trebuie să începem de cealaltă parte a întrebării – și anume, de la punctul de vedere care a fost stabilit în filosofia germană a sensului ca ceva pur logic. Celebra cogitatio carteziană a fost considerată a fi elementul de sens, care la rândul său poate fi pus într-o legătură genetică cu originile platonice ale scolasticii, cu doctrina ideilor ca purtători de sens logic. Una dintre cele mai remarcabile doctrine occidentale ale sensului - și anume, doctrina filozofică de la Bolzano, care a avut o influență atât de mare asupra ultimelor teorii logice - sa născut fără con-

opinii, pe motive scolastice. Prin urmare, centrul doctrinei sensului în logica modernă se reduce la o interpretare specială a principiului identității, acest principiu de bază al logicii aristotelice. Numai în opoziție cu Aristotel și Toma de Aquino, cea mai recentă doctrină a sensului caută să smulgă sensul de la ființă și să se opună ființei. Ființa își pierde astfel caracterul logic, dar sensul rămâne un fenomen pur logic. Și numai în cele mai recente timpuri ideea de sens începe să se elibereze de legătura sa exclusivă cu gândirea. Filosofia modernă a văzut că manifestările de sens pot fi observate în sentimentele noastre, chiar și în senzații – în general, în ceea ce se poate numi „viață”, în toată aparenta ei ilogicitate și în toate inconsecvențele ei cu mintea carteziană1). Semnificația logică se dovedește astfel a fi unul dintre tipurile de sens al vieții - sens în aplicare la o anumită zonă a vieții, la actele mentale și produsele lor, la concepte și judecăți.

Cel mai esențial lucru în problema pusă se rezumă la distincția dintre sensul lui w și în sau o, care își trăiește propria viață, și sensul mortului, care nu se înțelege pe sine, de înțeles doar pentru un alt sens viu. Folosind terminologia lui Hegel, sensul viu poate fi numit „fiind-pentru-sine”, în timp ce sensul mort – „fiind-pentru-celălalt” – deși trebuie amintit că aceste nume sunt condiționate, întrucât sensul poate coincide cu ființa. Nimic nu este cel mai bun exemplu de sens, care, nefiind o ființă, poate însemna ceva doar pentru un alt sens viu, ca ceva anihilare, moarte completă înseamnă pentru o persoană. Sensul mort este orice concept, deoarece este luat în sine, și nu în raport cu conștiința umană. Este profund neadevărat că conceptul aparține lumii unor semnificații și esențe ideale speciale. Conceptul este în primul rând felul de ființă, cuvântul rostit, nespus sau chiar uitat. Un concept poate fi, de asemenea, lipsit de realitate obiectivă, poate fi fictiv, fictiv - și totuși, este întotdeauna inerent existenței, deși aceasta este existență.

i) Dintre filozofii care au lucrat la această interpretare a sensului, trebuie să ne referim la Dilthey, Scheler, Heideger, Jaspers. În filozofia rusă, N. Berdyaev se înclină fără îndoială spre el. O interpretare ascuțită a acestei teme poate fi găsită în R. Hofmann, Das Verst.ehen von Sinn, Jahrbuch für Charakterologie, Bd. VI și al lui, Métaphysique oder verstehende Sinn-Wissenschaft, Berlin, 1929.

"pentru altul". Indiferent dacă un concept este real sau nu, esența lui este întotdeauna determinată de o singură proprietate de bază: un concept poate fi înțeles doar de o ființă rațională, dar un concept nu se poate înțelege pe sine în niciun fel. Până atunci, cel puțin, până nu devine viață, nu se transformă în sens viu. Teoriile filozofice binecunoscute despre un concept care se înțelege și se clarifică, care devine „dezvoltat”, se bazează pe amestecarea unui simț mort cu unul viu. Conceptul are nevoie de o viață care i se opune, de un subiect gânditor, pentru a-și dezvălui sensul intrinsec.

Un alt exemplu de simț mort este cel pe care îl descoperim în ființă, numit real sau actual, datorită căruia acest simț, în contrast cu pur idealul, dobândește proprietățile realității și facticității. În filosofia modernă, principala trăsătură distinctivă a realității este imersiunea în procesul temporal - fluiditatea și variabilitatea temporală. Filosofia modernă, cedată fluidității excepționale a mediului cultural european-american care ne înconjoară, și-a pierdut simțul realității fixe a spațiului. A fi real înseamnă nu numai a fi schimbător, a fi supus condițiilor de timp, ci și a fi aruncat în abisul nemărginit al spațiului, a ocupa un loc în spațiu, a fi în relații spațiale cu alte „locuri” și cu alte obiecte aruncate în spațiu. Este ireal tocmai ceea ce nu are loc, cum ar fi, de exemplu, sensul logic al oricărui concept, un număr considerat în esența sa matematică etc. Un număr devine real atunci când este conceput de cineva sau când exprimă un fel de fenomene fizice, de exemplu, 300.000 de kilometri pe secundă, ca viteza undelor luminoase; totuși, un astfel de număr real are o relație directă cu spațiul, caracterizând un tip special de mișcare, i.e. schimbarea locului. A fi cufundat în spațiu este definiția cea mai elementară a realității, de care depinde șederea în timp ca dimensiune specială a spațiului. Ființele cufundate în spațiu și care posedă conștiință de sine se caracterizează printr-un sentiment aparte de apartenență la ceva ce nu depinde de ele, ceea ce este inevitabil, de care nu se poate elibera, din care nu se poate ieși. Spațiul le apare ca un fapt etern, necesar, un fel de Ființă Absolută. Nu ne putem imagina niciodată anihilarea spațiului, transformarea lui în nimic.

aceea sau în vreo altă Geneză. Anihilarea Sinelui meu, a tuturor viețuitoarelor din lume, chiar și a întregii materie, este de conceput, dar anihilarea spațiului transcende orice gândire1). Avea dreptate Descartes când a transformat extensia într-un fel de Ființă absolută, într-una dintre substanțe. S-a înșelat doar în identificarea extinderii cu materia: în spațiu nu există ceea ce este o trăsătură distinctivă a materiei - nu există nicio forță, nicio energie și, prin urmare, nicio mișcare. Heidegger, în ultima sa critică la adresa cartezianismului, are mare dreptate în ceea ce privește indicațiile caracterului nematerial al spațiului, dar, în același timp, această critică îl

reabilește în cele din urmă pe Descartes și, prin urmare, ratează semnul: introduce extinderea în numărul de momente fundamentale ale structurii însăși a conștiinței, susținând că „a fi în lume” („in-der-Welt-Sein”) este de neconceput din ființa subiectului, constitutivă a însăși ideea de conștiință2).

Totuși, spațiul, fiind un fapt pur, o expresie pură a ființei reale, în această facticitate este în cele din urmă umplut de sens. Spațiul este exprimabil până la limita în numere și poate fi chiar redus la doctrina valorilor numerice, a diversității matematice. Spațiul este matematic. Cea mai recentă teorie matematică a spațiului a arătat că, pe lângă spațiul tridimensional, euclidian, sunt posibile varietăți spațiale de alte dimensiuni. Cu toate acestea, o persoană trăiește într-un spațiu tridimensional, pentru el spațiul euclidian este real, noi suntem, tocmai, cufundați în el. Prin urmare, conceptele noastre geometrice trebuie să corespundă spațiului tridimensional, trebuie să se adapteze acestuia, în timp ce învățăturile despre alte varietăți, non-tridimensionale, sunt construite „din cap” și nu-i neagă „idealitatea”, expresibilitatea în rațional. formulele matematice, plinătatea ei de sens logic . Spațiul real este, parcă, un concept realizat, unul dintre gânduri

*) Părerile prezentate aici reabilesc într-un anumit sens teoria spațiului absolut, care acum este foarte demodată. Totuși, nu pot să afirm aici cum diferă ele de teoria mea, la fel cum nu pot formula toate rezervele cu care accept concepțiile despre timp ca dimensiune a spațiului. Justificarea tuturor acestor opinii este dedicată unei lucrări de dimensiuni considerabile, care așteaptă editorul și, sper, va apărea în condiții mai favorabile în presă.

2) Heideger, Sein und Zeit, p. 89 și urm. 1928.

posibilitățile mele ideale, care în același timp au devenit realitate, s-au realizat.

În același timp, un astfel de concept realizat nu a dobândit capacitatea de a se înțelege pe sine, de a-și descoperi propriul sens, de a trăi, de a simți și de a gândi. Spaţiu

– este mort în adâncimea sa nemăsurată, iar în moartea sa este înspăimântător. De aici și misticismul spațiului, pierdut de omul modern, chiar și de filozofi. Spațiul ni se pare în același timp incredibil de îndepărtat, rece și ciudat, și în același timp extrem de apropiat și de înțeles. De înțeles, întrucât vedem în el un gând asemănător cu al nostru; departe – pentru că este un gând străin – un plan străin în care suntem cufundați și în care suntem sortiți să trăim după soarta noastră. Autorul acestui plan ni se pare un mare matematician-arhitect - de aici și ideile despre Dumnezeu-matematician, despre care vorbește filosofia naturală modernă (de exemplu, Jenks). Sensul spațiului este revelat nu de el însuși, ci de acest mare arhitect, sau de alte ființe gânditoare, care suntem noi înșine.

3.

Ființa, înzestrată cu un sens viu, coincide cu ceea ce se numește animație. Animația, în sensul larg al cuvântului, este un semn de viață, în contrast cu tot ceea ce este mort. Elucidarea naturii metafizice speciale a ființei vii este unul dintre meritele ultimei filozofii. În ea, în această ființă, a avut loc o „recunoaștere creatoare” a sensului, în ea ființa a devenit conștientă de ea însăși ca sens. Aceasta este Ființa, în care materia este despre sine, despre propriul destin, despre sursa vieții revelată în el.

Filosofia vieții și sensul viu este indisolubil legată de „conștiința”, folosind acest concept în sensul cel mai larg al cuvântului – și anume, în sensul fenomenelor mentale în general, inclusiv aici ceea ce psihologia modernă numește „inconștient”. Pentru a clarifica ce este „psihicitatea în general”, ar trebui să începem prin a contrasta „conștientul” cu „inconștientul”. Se poate vorbi de „inconștient” în două sensuri,

– în sensul inconștientului absolut sau metafizic și în sensul dat acestui concept de psihologia analitică modernă. Cu inconștient metafizic

Avem de-a face cu realul doar atunci când ne confruntăm cu absența totală a vieții și a conștiinței – înaintea „ființei pentru celălalt”, despre care am vorbit mai sus. Metafizic „inconștient”, de exemplu, un concept sau spațiu pur. Din punct de vedere psihologic, inconștientul se regăsește în toate acele forme de activitate mentală care decurg fără a fi legate de „eu” conștient (definiția lui Jung), adică de așa-numita „conștiință superioară”. Este foarte greu de spus unde se află granițele, separând lumea inconștientului absolut de rudimentele întunecate ale conștiinței și vieții. Aparent, materia fizică trebuie de asemenea considerată „animată” într-un anumit sens larg al cuvântului. Cel puțin, acest lucru este dovedit de prezența în el a unui element de energie și forță, în care un fel de lume „interioară” nu poate decât să se deschidă, ceea ce a fost clar clar de Leibniz. În natura materială există niște predispoziții întunecate către aspirațiile interioare, o oarecare abilitate potențială de a imagina și unele conexiuni semantice care nu au fost încă descoperite - acele „arhetipuri” despre care vorbește ultima psihologie, ceva de genul „a priori” kantian special interpretat. Când sunt treziți la viață, ei formează acel strat de reprezentări inconștiente inerente tuturor ființelor vii, pe care Jung îl numește „inconștient colectiv”. Calitățile senzuale, de exemplu, ale materiei, care se deschid prin organele noastre de percepție a lumii, nu sunt doar o „reflectare” a unor proprietăți „obiective” ale naturii materiale, dar, în același timp, nu pot fi considerate doar creații ale subiect. Ele reprezintă descoperirea prin ființa noastră a vieții interioare a naturii materiale, ca și cum ar fi amintiri ale dramelor interioare care au loc în sufletul lumii întunecate.

Filosofia modernă, în problema relației dintre „sufletul” și „corpul”, mai ales stă în calea revenirii la materialism, dar materialismul mistic, materialismul lui Schellidag, Boehme, materialismul gnosticilor, materialismul primilor Părinți ai Bisericii. Naivitatea așa-zisului materialism „științific” constă în faptul că a rupt partea cantitativă, măsurabilă, mecanică a naturii din latura ei calitativ contemplativă. Primul l-a transformat într-o substanță materială, al doilea i-a făcut un apendice inutil din acesta din urmă. În realitate, nu există nimic cantitativ și măsurabil, separat și desprins de calitativ. Natura nu constă în mișcarea unor puncte complet necalificate.

Fiecare cea mai mică parte a materiei dezvăluie calități, a căror existență fizica uită, pentru că nu le simte direct și nu le ține cont metodologic. Și fiecare calitate nu este posibilă fără o latură măsurabilă cantitativ corespunzătoare acesteia. De aceea, încercarea de a reduce conștiința la mișcarea particulelor materiale este greșită, deoarece vrea să explice calitatea prin cantitate și uită că calitatea este deja conținută în cantitatea reală. Conștiința nu este explicabilă din materie pur și simplu pentru că materia presupune deja conștiința, chiar dacă doar într-o stare potențială. Această conștiință potențială este actualizată în viață. Viața este o serie de actualizări ale conștiinței, o serie de etape graduale ale conștiinței.

Fenomenul cel mai elementar al unei astfel de actualizări ar trebui considerat acea „poftă” (libido) despre care vorbește psihologia analitică modernă. În această stare elementară, conștiința dezvăluie deja acea trăsătură de bază care constituie un semn necesar al oricărei actualități psihice – și anume „orientarea” către ceva, „întoarcerea” către ceva. Orice conștiință actualizată este „intențională”, dar prin „intenționalitate” nu se poate înțelege în niciun fel acea relație rezonabilă a subiectului cu obiectul, care se observă la cele mai înalte niveluri ale activității conștiente. Orientarea poate să nu aibă niciun scop teoretic, să nu reprezinte nicio cunoaștere. În starea sa elementară, înseamnă pur și simplu dualitatea ființei, autopolarizarea sa internă. Acesta este deja libidoul, în care există dorința de ceva și aversiune față de celălalt, plăcere și durere, plus și minus. Conștiința într-o stare actualizată înseamnă întotdeauna depășirea indiferenței interioare, ieșirea dintr-o stare de indiferență, descoperirea unei preferințe pentru unul față de altul. În libido există un fenomen elementar de valoare, pozitiv sau negativ. Prin urmare, descoperirea valorii trebuie considerată principalul fenomen al conștiinței, principalul moment al oricărei actualizări a mentalului. Se poate spune că ființa, în care nici într-o stare potențială nu există indiferență valorică, coincide cu ceea ce am numit inconștient în sensul metafizic al cuvântului. În inconștientul psihologic, momentul valorii este într-o stare potențială și nu s-a manifestat încă. Dezvăluind-o

există o actualizare a conștiinței, chiar și cea mai inițială.

Conștiința la nivelul actualizării sale inferioare este o orientare valorică către ceva, o orientare valorică către ceva – fără cunoașterea faptului acestei orientări și fără cunoașterea de sine ca conștiință. Un nivel superior de conștiință este acela în care conștiința nu este doar îndreptată către ceva, ci știe că este îndreptată, deși nu este încă conștientă de ea însăși. Visătorul, de exemplu, știe ce înseamnă semnificația a ceea ce vede, știe că vede o pădure, un copac sau un om, dar nu știe că visează și nu este conștient de el însuși ca dormind. Probabil că întreaga lume animală se află într-un astfel de vis sau într-o jumătate de somn, cu excepția celor mai inteligente forme de animale. Omul, în cele din urmă, în starea sa de veghe, în conștiința sa superioară, nu numai că știe spre ce este îndreptată conștiința lui, dar știe și că știe. Acesta este stadiul conștiinței de sine. Pe ea, procesul de autopolarizare a ființei atinge cel mai înalt grad. Un centru de polarizare superior se formează sub forma „Eului” meu, care se opune fiecărui obiect, fiecărui conținut cognoscibil, chiar și însuși. Conștiința de sine poate ști că știe și știe că știe ce știe etc. Aici se dovedește că conștiința de sine este, în esență, procesul de a se opune unui obiect - procesul de polarizare. Conștiința de sine este dialectică și este în esență o dialectică vie a sensului.

Este această auto-opoziție cu obiectul infinită? Această problemă psihologică cea mai dificilă (stabilită pentru prima dată de Herbart) filozofia modernă o rezolvă în sensul teoriei conștiinței fără obiect, ca un punct extrem în care se oprește opoziția „eu” la obiect . Conștiința umană, în procesul de polarizări succesive cu obiectul, ajunge în cele din urmă la viziunea a ceva ce nu mai este „obiect”. Aceasta este o viziune asupra actualității vieții, însăși vitalitatea conștiinței. Pentru a înțelege această relevanță, nu e nevoie să „transformezi un actor în spectator”, ci trebuie să devii actor, trebuie să trăiești, să joci drama vieții. În această actualitate a actelor vitale ale conștiinței, nu mai observăm nimic din ceea ce ni se opune, ci pur și simplu trăim în noi înșine – și doar atunci, retrospectiv, putem înregistra ceea ce dă acest act vital în imediata sa și autenticitatea sa. O astfel de înregistrare retrospectivă duce la concluzia că ultima experiență a vieții conștiinței este sentimentul de libertate. sunt în ea

Nu mai stau înainte de a fi, dar eu însumi determin a fi. A fi aici pare să depind de decizia mea. Soarta vieții este în puterea mea. Dacă nu sunt în stare să creez din nou ființa, atunci, în orice caz, prin decizia mea liberă, pot îndrepta soarta ființei într-o direcție sau alta. Eu, stând în limitele ființei, iau parte la munca lui.

Dar este zadarnic să credem că sentimentul de libertate este lipsit de acel semn de direcție, care distinge orice conștiință actualizată. Libertatea nu este doar o idee negativă, nu este întotdeauna „libertate de ceva”. Libertatea este și libertate „față de ceva” – libertatea de a se mișca într-o anumită direcție sau de a da o anumită direcție

mișcării. Actul de libertate este și „intensional”, dar numai obiectul aflat în libertate nu este dat, ci dat. Libertatea este transformată în inexistent, în ceea ce încă nu există, dar care poate fi. Ființa se naște numai în libertate, iese din ea.

4.

Cunoaștem o singură ființă reală în lume care este conștientă de sine. Acesta este un om. Omul este cea mai universală dintre ființele fizice vii și cea mai singulară dintre ele. Cele mai universale - din moment ce, în viața unei persoane, toate mai jos decât el, elementele ființei - extensia, materia, nivelurile inferioare ale vieții au ajuns la conștiința existenței lor; cel mai individual – pentru că în această ființă a apărut un punct de polarizare, în care ființa s-a opus întregii lumi și chiar ei înșiși. Lumea, parcă, s-a răsturnat în conștiința umană. Prin urmare, din punctul de vedere al acestei conștiințe, lumea pare a fi un produs al conștiinței. Sau pare a fi compus din senzațiile noastre (ca la Hume sau Mach), devine reprezentarea mea (ca la Schopenhauer), o proiecție a formelor contemplației și gândirii mele (ca la Kant). Așa se naște idealismul subiectiv, care este o reprezentare a ființei obiective din punctul de vedere al conștiinței - una dintre perspectivele posibile ale ființei, o perspectivă foarte unilaterală. Dimpotrivă, din punctul de vedere al „ființei obiective” neînsuflețite, conștiința umană pare a fi o simplă reflectare a realității, o reflectare a lucrurilor reale, ca o umbră pe pământ sau o reflexie a stelelor pe suprafața unui element de apă. Conștiința răstoarnă lumea reală, lumea reală răstoarnă conștiința.

Aici suntem prezenți înaintea descoperirii adevăratei polarități dintre conștiință și ființă, care confirmă viziunea conștiinței ca ființă care se opune la orice altceva, polarizată la extrem.

În disputa dintre idealismul subiectiv și realismul obiectiv sau materialismul, soluția corectă poate fi dată doar de acel punct de vedere, care era deja clar în izvoarele antice ale misticismului, dar în timpurile moderne a fost exprimat doar parțial de Schelling și se găsește în aluzii la Bergson. Adevărul nu stă în „obiecte” și nu în lumea „obiectivelor” pure; nu stă nici în subiect, nici în lumea „subiectivităţilor” pure. Dar contemplând lumea obiectelor în marea ei plenitudine, o persoană poate vedea ceva asemănător cu ceea ce poate experimenta prin adâncirea finală în abisul conștiinței subiective. Acesta este ultimul izvor al vieții, ultimul sens revelat. Este chiar greu de spus care cale duce mai corect la acea ultimă revelație – obiectivă sau subiectivă – pentru că atingerea aici înseamnă depășirea ambelor.

Abordăm problema autocunoașterii sensului. Este cel mai eronat să presupunem că sensul se află „înaintea” conștiinței umane, sub forma unui fel de dăruire asemănătoare lucrurilor materiale sau relațiilor spațiale. După cum am văzut, Nimicul are sens, dar cum poate Nimicul să

fie un „obiect” „dat” nouă, ale cărui proprietăți le „intuim”? Nimic nu i se dezvăluie omului în mod direct, în sentimentul de nesemnificație pe care îl trăim atunci când înțelegem fragilitatea, contingența existenței noastre, când stăm înaintea dispariției, înaintea morții. Dar fenomenul morții nu este în același timp subiectiv – moartea este faptul cel mai real, cel mai obiectiv. Conștiința morții este conștiința că nu voi fi nici ca subiect, nici ca obiect. În conștiința morții ni se dezvăluie sensul anihilării, care nu este mai puțin real decât ființa. De asemenea, experimentăm un sentiment de nesemnificație atunci când începem să înțelegem mărimea exorbitantă, infinitul și infinitul vieții din jurul nostru. De asemenea, infinitul nu este un „obiect” care se află în fața noastră ca acest zid și nu este „ceva subiectiv” precum durerea sau senzația de frig. Infinitul ne dezvăluie sensul ființei în întregime, în limitele și sursele sale inaccesibile, inaccesibile fie experiențelor noastre cu „obiecte”, fie experienței noastre pur subiective.

În acest fel, o persoană începe să înțeleagă sensul propriei ființe, ca ființă neterminată și tragică. Tragedia existenței umane constă în faptul că simțim ființa infinită ca pe ceva mort, neînsuflețit, lipsit de sens și viață viu. Și, în același timp, ne apare ca un produs al unui gând măreț, cu care nu ne obișnuim și care pentru noi este „de altă lume”. Cerem de la infinitul fără viață un răspuns la întrebările și apelurile noastre. Tragedia existenței umane constă și în faptul că, așa cum s-a spus mai sus, conștiința noastră de sine se sprijină pe libertate, care într-un anumit sens este mai înaltă decât ființa, dar în același timp nu știm să umplem această libertate, în ce direcţie să întoarcă cursul ființei. Aici, tocmai, ne confruntăm cu o decizie personală responsabilă, și nu cu o normă stabilită odată pentru totdeauna. Poteca ne este deschisă, dar traseul nu este indicat. Mai mult, în alegerea acestui traseu, asupra noastră atârnă toată viața din jurul nostru, întregul nostru destin. Suntem liberi într-o viață plină de necesități, suntem chemați la decizii, înconjurați de circumstanțe care nu ne pot controla. Din existența impusă nouă, trebuie să hotărâm ea și propriile noastre destine. Tragedia existenței umane constă și în faptul că dintre toate creaturile cunoscute de noi experimental, numai omul nu a recunoscut caracterul rezonabil și oportunitatea faptului care îl înconjoară. El a înțeles inacceptabilitatea morală a faptului, a înțeles și nu a acceptat cruzimea vieții pământești, care este construită în totalitate pe exterminarea unor creaturi de către altele, care este parazită din totdeauna, trăiește în faptul că este carnea altcuiva. și bea sângele altcuiva. Și omul dorea mântuirea ființei, transformarea, purificarea și învierea ei. El este unul dintre cele mai crude mamifere - și în același timp un ascet cu principii, după cum a remarcat pe bună dreptate M. Scheler.

Și acum, stând în mijlocul tuturor acestor contradicții, care toate provin din înțelegerea semnificațiilor ultime ale ființei, omul, una dintre toate ființele fizice cunoscute de noi, vine la ideea acelui Sens Viu care stă deasupra contradicțiilor. si in care se rezolva tragedia.shen. Acest sens este deasupra lumii, prin urmare, reprezintă cea mai înaltă polarizare cu ființa („Împărăția mea nu este din această

lume”). În comparație cu ființa, înseamnă împărăția Luminii, se revelează ca ultima iluminare a întunericului ființei. El trebuie să predice neființa, dar nu trebuie pus în relație cu

la a fi, deci fără o astfel de atitudine, lumina își pierde capacitatea de a lumina întunericul. („Lumina strălucește în întuneric și întunericul nu a îmbrățișat-o”). Viața este o rază a acestei lumini care a luminat materia. („În el era viață și viața era lumina oamenilor”). Această lumină nu este fizică, dar lumina fizică este simbolul ei material. Dumnezeu este Duh, dar omul este un suflet viu în care El a suflat suflarea vieții. Sufletul se ridică astfel deasupra ființei din jur, așa cum Dumnezeu se ridică deasupra lumii în ansamblu. Dumnezeu este reconcilierea supremă a tuturor contradicțiilor ființei, cea mai înaltă armonie a vieții. Dumnezeu este iubire - „das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist”. El este cea mai mare concentrare de valori, cea mai mare valoare sau Sfințenie.

După cum puteți vedea, ajungem la această idee superioară nu prin analogie cu ființa (analogia entis), ci prin analogie cu conștiința (analogia conscicntiae). Analogia vieții nu este capabilă să exprime natura și esența Înțelesului Superior.

N. Aleksiev.

OTODOXIE ȘI UMANITATE

(PROT. GEORGY FLOROVSKII. CĂI DE TEOLOGIE RUSĂ; 1937. YMCA-PRESS).

— Cartea despre. Georgiy Florovskogo este numit greșit, ar fi trebuit să fie numit „Desfrânarea teologiei ruse” și chiar și având în vedere aria largă a cărții „Desfrânarea gândirii ruse” sau „Desfrânarea culturii spirituale ruse”. Cartea are o serie de calități: noutatea subiectului, despre care nu am avut cărți, este scrisă cu talent, deși într-un stil oarecum artificial, se citește cu mare interes (interes, are emoție și emoție, ceea ce autorul condamnă așa, are caracteristici de succes ", există independență de gândire, cunoștințe vaste, se dezvăluie o vastă știință, la sfârșitul cărții există o bibliografie valoroasă, ocupând mai mult de cincizeci de pagini. O. G. Florovsky folosește exclusiv metoda de caracterizare, el nu oferă o istorie a ideilor și problemelor.O astfel de carte a putut fi scrisă numai după renașterea culturală rusă de la începutul secolului al XX-lea, dar nu există nicio recunoștință în ea.E dictată nu de dragoste, ci de dușmănia, sentimentele negative predomină în ea.Aceasta este o carte de reacție spirituală care a pus mâna pe suflete după război și revoluție.El aprobă esența, dar cu rezerve și cu cererea unui rafinament mental mai mare.Totuși, reacția politică nu joacă niciun rol în cartea. Autorul pare să fie străin de ideea unei legături între ortodoxie și monarhia sacră. Aceasta este o reacție împotriva omului și

a umanității, atât de caracteristică epocii noastre, cererea de ordine interioară și liniște. Dar în autorul însuși nu există un sentiment de calm, în el se simte o neliniște nebună despre ortodoxie. Reacția împotriva omului ia forma unei reacții pasionale împotriva romantismului. În același timp, categoria romantismului se dovedește a fi o captură atât de extinsă, atât de necreativă încât romantismul este denunțat chiar și în

gândirea teologică a secolului al XVII-lea, chiar în schismă. Toată gândirea rusă a fost romantică, totul a fost sub influența Occidentului, dar Occidentul este romantic. De parcă nu ar exista clasicism în Occident! Tomismul, care joacă un rol predominant în catolicismul occidental, este, desigur, clasicism, iar tomiştii sunt ostili romantismului. O luptă ascuțită împotriva romantismului s-a purtat în ultima perioadă tocmai în Occident și în forme foarte asemănătoare cu lupta pr. G. Florovsky. Este suficient să numim cartea lui P. Desser „Le Romantisme Français”, o serie de cărți ale lui Seillier împotriva romantismului, Charles Maurras, Carl Schmidt, E. d Opea, Tomiștii. În același timp, romantismul este înțeles ca procesul de eliberare al noului timp, dezvoltarea vieții emoționale a unei persoane, romantismul este înclinat la Fenelon și Rousseau. Citind o carte despre G. Florovsky, rămâne impresia că nu numai teologia rusă, ci și întreaga cultură spirituală rusă a fost distrusă de sensibilitate, emoționalitate, compasiune, entuziasm, impresionabilitate, visare, imaginație, extaz, adică, în cele din urmă, umanitate. O. G. Florovsky spune că darul „receptivității la nivel mondial” al rușilor (cuvintele lui Dostoievski) este un dar călător și ambiguu. Cartea lui este în esență o judecată asupra sufletului rus. Autorul este bizantin, nu-i place rusul, este dezgustat de „creștinismul rus”, deși nu este clar de ce „creștinismul bizantin” este mai bun în fața curții universalismului creștin. Sam o. G. Florovsky poate fi recunoscut ca fiind un romantic, are o mare emotivitate, entuziasm, sensibilitate, impresionabilitate. Uneori se pare că în lupta împotriva romantismului duce o luptă împotriva lui însuși, iar acesta este adesea cazul. De exemplu. C. Maurras, care uraste romantismul, este un romantic tipic. Bizantismul despre. G. Florovsky are și romantism. Este dorul de o lume moartă. Romantismul ia forma nu numai idealizării emoționale a naturalului-spontan, ci și idealizării emoționale a trecutului istoric, legendă istorică. Acest motiv a fost puternic în rândul romanticilor germani, este puternic și în rândul pr. G. Florovsky. Cartea este scrisă împotriva ispitelor trăite de sufletul rus, a tentațiilor moralismului, utopismului social, esteticismului, psihologismului și se opune acestor ispite de către pozitivismul istoric. Moralismul se opune în primul rând istoricismului, care este posibil doar cu uitarea completă a Evangheliei. Sam o. G. Florovsky este și el supus ispitei, el este supus ispitei istoricismului. El este încătușat în „istoric”, pentru el creștinismul este pe deplin cuprins în istorie, nu pare să simtă conflictul tragic dintre creștinism și istorie. Dar tot

Eshatologia creștină este legată de acest conflict. Și anume, datorită înlănțuirii sale în „istoric” pr. G. Florovsky nu este nicidecum un teolog sau un metafizician. El este cel mai apropiat de școala istorică în teologie. Prin urmare, în cartea sa nu se găsește istoria gândirii teologice, nu intră deloc în probleme teologice în esență, îl interesează atmosfera istorică și psihologică, climatul în care a trăit gândirea rusă, care, desigur, este de un interes indubitabil.

Atitudine despre. G. Florovsky la istorie este dual și este necesar să se dezvăluie această dualitate. El pune în contrast istoria, istoricul, cu toate ispitele la care a fost supusă gândirea teologică rusă. Dar nicăieri nu încearcă să-și dezvăluie gândurile despre istorie, așa cum nu își dezvăluie deloc gândurile pozitive. În ceea ce privește istoria, se pare că el stă din punctul de vedere al conservatorismului religios. Dar conservatorismul religios face o greșeală în raport cu timpul; opune prezentului și viitorului fluid nu eternul, ci trecutul, adică același timp fluid. Nu este clar de ce trecutul, doar pentru că este trecut, este mai bun decât prezentul și viitorul. Aceasta este la fel de eronată ca și afirmația inversă. Eternul poate străpunge în prezent și în viitor, așa cum a făcut și în trecut. Și trecutul a păcătuit cu oamenii răi, prezentul a păcătuit cu ei și viitorul va păcătui. În tradiție există un element de etern, dar există și prea mult de temporal, trecător, uman-relativ. Bizantismul, ca tip spiritual revelat în timp, nu este deloc mai bun decât multe alte tipuri spirituale și, adesea, mai rău, aparține timpului istoric. Cred că tipul spiritual rusesc este mult mai înalt decât cel bizantin, pentru că este mai uman. Ideile filozofice ale patristicii nu pot pretinde mai multă semnificație absolută și eternă decât ideile filozofice ale lui Kant sau Hegel. Etern în spiritual, nu în istoric. Interesant, pr. G. Florovsky are tentația istoricismului, dar nu are simțul istoriei, al dinamicii istorice. Cel care în cea mai mare parte a istoriei vede doar o ispită, nu vede sensul religios al încercărilor istorice ale omenirii, nu are un sentiment și o înțelegere a realizării istorice, a întregii dialectici a dezvoltării filosofice, a umanismului, a eliberării omului de sclavia, socialismul, dezvoltarea tehnologiei etc., se dovedesc a fi doar o ispită și o erezie. Mai mult, întreaga istorie a lumii occidentale, adică cea mai istorică, chiar și cea medievală, este o amăgire și depărtare de adevăr. Povestea adevărată se termină cu

bizantismul. Se prăbușește și istoria Rusiei, ispite, abateri eretice. Adevărata Ortodoxie nu a existat niciodată în Rusia. Despre G. Florovsky nu înțelege deloc că procesul de secularizare are și un sens religios pozitiv, că și umanismul european este un fenomen creștin. Cu o asemenea atitudine față de istorie, este foarte greu să te ții de istorie, așa cum pr. G. Florovsky, şi să-l opună ispitelor creştinismului „duhovnicesc”. Terenul pe care stă este foarte zdruncinat, istoria este zdruncinată. O. G. Florovsky nu poate înțelege tema principală a gândirii religioase ruse a secolului al XIX-lea - înțelegerea religioasă, creștină a experienței umaniste a lumii,

experiența libertății, experiența desfășurării umanității complicate. Sufletul rus s-a deschis la această experiență vastă și semnificativă și și-a exprimat gândurile despre această experiență. Repetarea gândurilor patristicii grecești și bizantine ar însemna o neînțelegere a subiectului în sine, o negare a acestui subiect. O persoană poate avea o nouă experiență, noi căutări, noi orizonturi i se pot deschide. Experiența Bizanțului era limitată, orizonturile erau strânse, multe subiecte nu veniseră încă în fața conștiinței creștine. Această lume avea propria sa misiune, avea realizări spirituale. Dar a fost un element de decadență în el, a încheiat, a murit nu în veșnicia lui, ci în cea temporală. Și mâncarea dintr-o lume descompusă poate infecta cu otravă cadaverică. O. G. Florovsky nu pătrunde în sensul dinamicii istorice, el „judecă, execută și iertă în mod constant”, pentru care îl acuză pe Golubinsky. El însuși este ghidat de „frică și ură”, de care îi acuză pe alții. A „iertat” puțini oameni din istoria teologiei ruse, i-a „executat” pe majoritatea. Dar nu face acest lucru într-un mod nepoliticos, el „execută” adesea sub forma unei caracteristici subtile, a cărei otrăvire nu este evidentă. Se auto-înșală, crezând că se caracterizează prin sensibilitate istorică. Sensibilitatea istorică nu este „judecare și executare”, nu este distribuirea de certificate în ortodoxie sau erezie, sensibilitatea istorică este pătrunderea în sensul a ceea ce se întâmplă.

O. G. Florovsky în cartea sa dezvăluie o atrofie completă a sensului adevărului social ca problemă religioasă. El nu înțelege tema indignării morale împotriva neadevărului și a asupririi omului. Consideră posibil să-i reproșeze lui Vl. Solovyov pentru faptul că a căutat adevărul social, a dorit implementarea adevărului creștin în viața socială. Acest lucru se datorează probabil faptului că în Ortodoxia sa bizantină nu există o persoană reală. Atunci când o persoană este privită exclusiv ca o ființă păcătoasă și mântuitoare, atunci

umilirea unei persoane, profanarea demnității sale nu atinge. O. G. Florovsky nu acordă deloc atenție faptului că sufletul rus al stratului cultural a fost rănit de teribilul neadevăr al iobăgiei, de umilirea omului prin autocrație și că acest lucru s-a reflectat în întreaga gândire rusă. Pentru el este exclusiv sentimentalism, falsă sensibilitate. Prin urmare, el este străin și de neînțeles pentru gândirea rusă a secolului al XIX-lea, căutarea ei pentru adevărul despre om, umanitatea sa. Este caracteristic că pr. G. Florovsky, care scrie în esență istoria culturii spirituale ruse și a conștiinței ruse, i-a fost complet dor de Belinsky, una dintre cele mai centrale figuri din istoria conștiinței ruse a secolului al XIX-lea și a căutării ruse a adevărului. Profunzimea întrebării nu constă deloc în faptul că umanismul, eliberarea omului, socialismul etc., înlocuiesc religia, ci în care este sensul religios pozitiv al acestor fenomene. În perioada creștină a istoriei, toate fenomenele semnificative din destinele umane au un caracter intern creștin. Oricât de ciudat ar părea, dar pr. G. Florovsky are o asemănare formală cu pr. P. Florensky, amândoi se caracterizează prin indiferență morală și socială, dar pr. P. Florensky are o mare sensibilitate spirituală. O. G. Florovsky consideră aparent

sensibilitatea morală și conștiinciozitatea sporită a fi utopism. Luptă nu numai împotriva romantismului, ci și împotriva utopismului. El vede în poporul rus abuzul categoriei idealului. Cu nihiliştii ruşi, el denunţă, în primul rând, utopismul antiistoric. El nu permite răzvrătirea împotriva istoriei, chiar dacă este o răzvrătire împotriva marilor neadevăruri și minciuni. Totul poate fi justificat ca istoria. Este de neînțeles de ce istoria gândirii ruse nu se dovedește a fi justificată, de ce ceea ce este proprietatea istoriei ruse s-a dovedit a fi condamnat. Iar nihilismul rusesc este istorie, iar revoluția rusă este istorie, aparține istoricului. Aceasta este ceea ce determină atitudinea pr. G. Florovsky la istorie: pentru el creștinismul se încadrează atât de mult în istorie, încât conflictul tragic dintre creștinism și istorie se dovedește a fi inacceptabil. Între timp, acest conflict este un eveniment foarte important în istorie. Sam o. G. Florovsky sortează constant istoria și, în același timp, prea multe se dovedesc a fi dincolo de înțelegerea lui asupra istoricului. Cea mai mare parte a istoriei gândirii teologice, filosofice, sociale ruse cade victimă acestei trieri. Nu este clar de ce bizantismul se dovedește a fi istorie și istoric prin excelență. Aproape întregul Occident cade din sensul istoriei.

■ Dar acesta este cel mai important lucru, cu ceea ce este legat de pr. G. Florovsky întreaga construcție a istoriei teologiei ruse. Se agață de opoziția complet eronată și învechită a Rusiei și a Occidentului. El a împrumutat această opoziție din gândirea rusă a secolului al XIX-lea, dar cu originalitatea pe care o așează negativ nu numai față de Occident, ci și față de Rusia, deoarece aceasta a cedat influenței Occidentului. El opune Orientul bizantin vestului. El este critic și negativ față de creștinismul rus și teologia rusă pe motiv că peste tot vede influența occidentală în el. Aceasta este ideea principală a cărții. Ortodoxia rusă a fost la început necugetă. Când gândul s-a trezit, s-a dovedit a fi înăbușit de capcană. influență. Rusism despre. G. Florovsky consideră occidentală. Cu toate acestea, Occidentul stă cu un semn pe jumătate negativ și este o abatere de la calea adevărată. Toate nenorocirile teologiei ruse și ale gândirii ruse sunt consecințele unei ruperi de bizantism. Dar Bizanțul a căzut în decădere și a murit, iar acesta a fost sfârșitul adevăratei dezvoltări a gândirii, a început rătăcirea. Aparent, Rusia nu poate avea nimic propriu, poate avea doar bizantin sau occidental. Spre vest despre. G. Florovsky este mult mai negativ decât slavofilii, Dostoievski, K. Leontiev, dar nu se opune unicității Rusiei și a poporului rus. Pentru el, slavofilii sunt prea occidentali, îi acuză de europenism și romantism, și nu fără motiv. Nici măcar nu i-a cruțat pe sfinți. La Sfântul Dmitri de Rostov, vede influențe catolice, la Sfântul Tihon de Zadonsk, influența lui Arandt („Despre adevăratul creștinism”) și umanismul creștin occidental, care, de altfel, este absolut adevărat. Caracterizarea lui Petru cel Mare este cea mai rea și cea mai nemiloasă. El nu pare să înțeleagă deloc necesitatea și semnificația reformelor lui Petru, ieșirea Rusiei dintr-un stat închis în întinderea mondială, familiarizarea cu cultura mondială. Dar ce este acest „Occident” fatal care a infectat Rusia cu romantism, umanism și tot felul de boli? Aici se ascunde principala greșeală. Acest „Apus” nu

există, este o invenţie a slavofililor şi a estiştilor ruşi din secolul al XIX-lea, pe care pr. G. Florovsky împrumută în întregime. Nu există o unitate a culturii „occidentale”; se poate vorbi doar despre unitatea culturii mondiale, despre elementele universale din cultură. 3. Europa nu reprezintă un singur „tip cultural-istoric”, ca să folosim expresia lui N. Danilevsky. Unitatea „tipului cultural-istoric germano-romanic” este o ficțiune, este o înșelăciune a ochilor oamenilor scufundați în Orientul Rusiei, este un produs al capului ruso-provincial.

dacă. În Occident, abia acum vorbesc despre necesitatea creării unității Europei, care nu există. Între cultura franceză și cultura germană există o prăpastie mult mai mare decât între cultura germană și cea rusă. Pentru un francez tipic, Germania este un Orient profund, un Est irațional, complet de neînțeles și de nepătruns. Pentru germani, Franța este Occidentul raționalist, căruia îi opun iraționalismul german, un simț mistic al vieții. Slavofilii au spus exact același lucru despre Occident, în care era inclusă și Germania. Granițele Estului și Vestului sunt foarte mobile. Mai mult pr. Schlegel și romanticii germani au spus exact același lucru despre Occident (Franța și Anglia) pe care slavofilii l-au spus mai târziu despre Occident în general, adică l-au acuzat că este disecat rațional, lipsit de integritate organică etc. R. Wagner a construit o doctrină organică a culturii, foarte apropiată de slavofilism, și opusă Occidentului francez și anglo-saxon. „Tipul cultural-istoric” anglo-saxon este din nou destul de special, diferit de cel francez și german. Nu există de tip occidental, „romano-german”, există doar elemente universale de cultură asociate cu antichitatea și tipuri de cultură naționale, particulariste, ale lumii occidentale. „Tipul cultural-istoric” rus trebuie comparat nu cu cel „occidental”, nu cu cel „romano-germanic”, ci cu tipurile culturale naționale germane, franceze, engleze etc. „slave” „cultural-istorice”. tipul" probabil nu există. Rușii din cultura lor au mai multe în comun cu germanii și francezii decât cu cehii, polonezii sau sârbii. Este necesar să ne întrebăm nu dacă cultura rusă și gândirea rusă sunt originale în comparație cu cultura occidentală, ci dacă este originală în comparație cu germană, franceză, engleză, dacă este originală în culturile occidentale înseși. Culturile au întotdeauna forme individualizate și naționale, dar au un universalism imanent, nu doar împrumutat din exterior. Faptul că Rusia este Est și Vest, doar favorizează universalismul rus. Influențele occidentale în cultura rusă și gândirea rusă au fost o revelație a universalismului rus, o introducere în gândirea universală. În gândirea religioasă rusă, de exemplu. legătura cu platonismul a fost ruptă, dar platonismul a fost dobândit prin influențe occidentale, deși nu există nimic specific occidental în el. Toată construcția despre. G. Florovsky se dovedește a fi artificial și nu corespunde realităților, numit simbolic Zapa

casa. Este necesar să recunoaștem atât slavofilismul, cât și occidentalismul la fel de învechit. Occidentalismul este, de asemenea, un fenomen rusesc provincial care a fost deja supraviețuit.

Artificialitatea construcției pr. G. Florovsky afectează în special aprecierea sa asupra filozofiei religioase ruse. El vede în ea influența copleșitoare a filozofiei germane și a romantismului occidental. Dar nu vrea deloc să ia în considerare faptul că filosofia germană a secolului al XIX-lea a fost pur și simplu filosofia mondială, culmea gândirii filosofice a vremii sale, la fel ca în epoca patristicii, filosofia greacă, filosofia lui Platon. , Aristotel, Neoplatonismul a fost culmea gândirii filozofice. Învățătorii bisericii foloseau categoriile de gândire ale filosofiei grecești, singura filozofie a vremii lor, și fără serviciile ei nu se puteau mișca în teologia lor, nici măcar în dezvoltarea formulelor dogmatice în sine. Minunata filozofie hindusă era la acea vreme necunoscută, izolată de ea. Există o analogie între influența lui Platon, Aristotel și neoplatonism asupra gândirii patristice și scolastice și influența lui Kant, Hegel, Schelling asupra gândirii religioase rusești. În gândirea lor, profesorii bisericii nu erau mai puțin dependenți de filozofie decât gânditorii religioși ruși din secolele XIX și XX. Filosofia „păgânilor”, a lui Platon și a lui Aristotel, nu era mai creștină decât filosofia lui Hegel și Schelling, totuși impregnată de elemente creștine. Nu a existat niciodată o teologie complet independentă de filozofie și nu va exista niciodată. Teologia nu este o revelație religioasă, teologia este reacția gândirii umane la revelație; iar această reacție depinde de categoriile gândirii filozofice. elenismul despre. G. Florovsky dorește evident să absolutizeze categoriile gândirii grecești, să le recunoască ca vechi. În aceasta seamănă cu tomismul, care recunoaște universalitatea intelectualismului grec. Dar oh. G. Florovsky se află într-o poziție mult mai proastă. Nu este deloc clar că a fost un platonic sau un aristotelic, nu este deloc clar ce filosofie ar recunoaște ca fiind corespunzătoare Ortodoxiei și deci pentru totdeauna adevărată. El nu opune nici o filozofie entuziasmului gândirii ruse pentru filosofia germană. Pur și simplu se opune Ortodoxiei, teologiei ortodoxe, considerând-o naiv independentă de filozofie. Dar mai trebuie, în măsura în care este teolog, să opereze cu conceptele de personalitate, esență, creație, libertate, timp etc. Pe ce filozofie se bazează toate acestea? O. G. Florovsky acuză „modernismul”, în care toată gândirea rusă este vinovată, de o opoziție absurdă

principiile filozofiei moderne, indiferent care dintre ele, Kant sau Hegel, Lotze sau Bergson, adevărul etern al patristicii, dogma creștină, în cele din urmă, revelația. Dar nimeni nu a făcut o opoziție atât de stupidă. Filosofiile se opun filosofiei, filozofiei lui Kant, Hegel, Schelling, Bergson sau altora; se opun filozofiilor în patristică și scolastică, filozofiei lui Platon sau Aristotel. Patristica a fost impregnată cu elemente filozofice preluate din filosofia greacă. Și întreaga întrebare este dacă intelectualismul grec al patristicii este etern și neschimbător. Acest intelectualism grec vine de la om, nu de la Dumnezeu. O. G. Florovsky face același lucru pe

care l-au făcut și scolasticii, dar acest lucru nu este deloc fundamentat și nedezvoltat în el. Răsăritul Ortodox nu a avut Sfântul Toma de Aquino. O. G. Florovsky nu venerează nici măcar elenismul, ci bizantismul, care din punct de vedere filosofic era deja în declin. „Obiectivismul” lui nu este deloc justificat, se impune pur și simplu ca dogmă, ca semn al Ortodoxiei. Își face lucrurile foarte ușor, nedezvăluind părerile sale pozitive, teologice și filozofice, rămânând doar critic. Altfel, slăbiciunea poziției sale ar fi fost descoperită. Este mai ales de neînțeles ce este adevărata teologie ortodoxă, adevărata filozofie ortodoxă. Profesorii bisericii nu sunt foarte de acord între ei, iar pr. G. Florensky să găsească în ele abateri eretice dacă nu sunt de acord cu el.

Vest pentru Rusia în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. a fost pur și simplu o introducere în cultura și gândirea lumii. În secolul al XVIII-lea a fost un proces superficial, în secolul al XIX-lea a fost mai profund. Se știe că Hegel în Rusia secolului al XIX-lea. a făcut o carieră grozavă. Dar nu trebuie să uităm că gânditori mai originali precum Hhomyakov și Vl. Solovyov, a trecut prin școala de gândire hegeliană, dar nu era hegelian și chiar l-a criticat aspru pe Hegel, expunându-și abstractismul, raționalismul și monismul său. Am avut două crize de hegelianism în forme diferite, cu Hhomiakov și Belinsky. O. G. Florovsky nu aprofundează deloc în diferențele dintre gândirea rusă și idealismul german. Reelaborarea creativă a idealismului german, pe care am încercat să o facem prin întoarcerea la concret și la real, poate fi contracarată fie prin totală necugetare ortodoxă, adică obscurantism, fie printr-o întoarcere la bizantism, adică prin negarea oricărui gând despre secole de istorie modernă. Acest lucru este analog în Occident cu o întoarcere la Sfântul Toma de Aquino cu o negare a semnificației lui Descartes, Kant, Hegel și întreaga dezvoltare dialectică a filosofiei, întreaga supraviețuire a soartei cunoașterii în lume. O. G. Florovsky în esență

neagă totul, toată gândirea teologică și filozofică rusă, denunță peste tot influența occidentală. Dar prin aceasta el este forțat să ia o atitudine negativă față de faptul că rușii au început să gândească, deși el însuși nu este obscurant și nu este ostil gândirii. Mai degrabă, exagerează importanța teologiei și a elementului intelectual în viața religioasă, spune foarte puțin despre viața spirituală, despre sfinți, despre ceea ce se poate numi spiritualitatea rusă. Unele caracteristici ale acestuia trebuie recunoscute ca fiind de succes. Acestea sunt caracteristicile schismei, deși ignoră în mod neînțeles protopul. Avvakum, cel mai remarcabil scriitor rus al epocii pre-petrine, masoneria, căreia îi atribuie pe bună dreptate o mare semnificație pozitivă, epoca lui Alexandru I, teologia oficială, Pobedonostsev, Florensky (ambele caracteristici sunt apropiate de cele făcute de mine), chiar și unele caracteristici ale Renașterii ruse de la începutul secolului XX ka. Unele caracteristici sunt ambigue, de ex. Arhimandritul Fotie, căruia pr. G. Florovsky simpatizează în multe feluri, dar nu poate aproba pe deplin și condamnă nu atât pentru fanatism, cât pentru asemănarea psihologică cu „misticii” pe care îi denunță. Mai mult decât alții, l-a cruțat pe Mitropolitul Filaret, dar

îl acuză și de influențele occidentaliste ale epocii lui Alexandru I. L-a cruțat și pe Homiakov, dar să nu vorbească despre noutatea învățăturii lui Homiakov, despre libertate și catolicitate. Către Dostoievski despre. G. Florovsky este susținător, dar nu-și vede natura revoluționară spirituală. El laudă prea mult Ep. Theophan the Recluse, care a fost puțin original ca gânditor, nu a simțit nicio problemă și și-a exprimat opinii morale și sociale revoltătoare. Este foarte nedrept în aprecierea lui Buharev, Nesmelov, Tarev, singurii gânditori originali dintre noi, generați de mediul spiritual. Foarte nedrept față de N. Fedorov. O. G. Florovsky nu dă deloc o idee despre acele noi probleme care i-au tulburat pe acești oameni remarcabili, nu vorbește despre originalitatea subiectelor lor. Citind o carte despre G. Florovsky nu vei învăța în mod corespunzător despre pan-creștinismul lui Bukarev, despre dobândirea lui Hristos și întruparea lui Hristos în toată plinătatea vieții (caracterizarea negativă a cărții lui Bukarev despre Apocalipsă este însă corectă). Autorul cărții principale. imagine, este indignat de faptul că Buharev, sperjur, a părăsit monahismul și s-a căsătorit, deși aceasta poate fi principala lui ispravă în viață. Cititorul cărții nu va ști, de asemenea, despre antropologia religioasă originală a lui Nesmelov, despre particularitatea dovezii sale antropologice a existenței lui Dumnezeu și nu va ști despre principala problemă a lui Tarev despre incompatibilitatea absolutității Evangheliei în

relativitatea istoriei. Certificatul de moralism se eliberează prea ușor. N. Fedorov pentru pr. G. Florovsky nu este deloc creștin, deși nimeni în istoria creștinismului nu a avut atâta tristețe pentru moarte, atâta sete pentru o cauză creștină comună. Dar caracterizarea lui L. Tolstoi nu este doar nedreaptă, ci este pur și simplu scandaloasă. O astfel de atitudine față de cel mai mare scriitor rus, care a avut o mare importanță pentru trezirea religioasă a indiferentei societăți ruse, este tocmai nihilismul pe care pr. G. Florovsky îi place să-i denunte pe alții. Nici măcar Ignaty Brianchaninov nu s-a dovedit a fi chiar ortodox. Sfântul Serafim de Sarov este atribuit din anumite motive șefului școlii istorice. Ca despre. G. Florovsky numai istoricism. S-a acordat prea mult spațiu teologilor terțiari și lipsiți de importanță. Nu există o temă principală în carte, nu există fir comun, dacă nu socotim lupta împotriva romantismului ca un astfel de fir.

În cartea despre G. Florovsky nu a evidențiat deloc problemele filozofiei religioase ruse, nu și-a evidențiat originalitatea în comparație cu gândirea germană și occidentală. Între timp, ca și în gândirea religioasă rusă, problema cosmosului și problema omului au fost puse altfel decât în gândirea occidentală. O. G. Florovsky a trecut complet cu vederea ideea de bază a lui Dumnezeu-bărbăție, el vede în ea doar umanism inspirat de Occident. Totul se explică prin faptul că nu este sensibil la tema religioasă a umanismului. El nu vede inferioritatea antropologiei patristice. El nu înțelege deloc „Înțelesul iubirii” de Vl. Solovyov, nu poate aprecia deloc semnificația problemei sexului la V. Rozanov. Își termină povestea despre. G. Florovsky are 17 ani, adică îl aduce la revoluție. Ar fi

bine să punem capăt secolului al XIX-lea și să nu intram în secolul al XX-lea, care încă nu aparține istoriei și presupune luptă. O. G. Florovsky îl caracterizează pe pr. S. Bulgakov și cu mine până la vârsta de 17 ani, în timp ce banii noștri principali, care ne determină viziunea asupra lumii, s-au scris după 17 ani. Nu este corect. O. G. Florovsky menționează cartea mea The Meaning of Creativity. În același timp, el nu vorbește deloc despre problema religioasă a creativității pe care am pus-o și antropologia asociată acesteia. El mă caracterizează ca german. Sunt indiferent la o asemenea calificare. Adevărul nu poate fi nici german, nici rus, nici francez, nici bizantin, dar adevărul este important. Ceea ce contează este dacă gândul că pr. G. Florovsky sună german. Filosofia lui Kant și Hegel trebuie infirmată, nu pentru că este germană, ci pentru că este considerată eronată și falsă. Dar aceasta este ceea ce justiția cere și atenție la nuanțe și diferențe de gândire. Sunt cu siguranță foarte

Apreciez foarte mult filosofia germană și am trecut prin școala ei de gândire. Dar am o diferență esențială față de filosofia germană. Sunt un personalist foarte pronunțat în viziunea mea. Între timp, la fel ca idealismul german, în special Fichte, Hegel, și în mare măsură și Schelling, erau antipersonal.stam>..1 în tendința lor. Aceasta este o filozofie monistă. Am criticat adesea filosofia idealistă germană pentru antipersonalismul ei, pentru lipsa unei probleme a omului pusă corect, pentru monismul ei, care îmi este străin. Într-un anumit sens, sunt și mai aproape de curentul filosofic francez emanat din Maine de Biran, mai antropologic și mai protector al individului și al libertății, deși nu am fost niciodată influențat direct de filosofia franceză. O. G. Florovsky nu spune nimic despre aceste diferențe și, prin urmare, dă o idee incorectă. Acest lucru se datorează în principal că îl iubesc foarte mult pe Jakob Boehm și apreciez foarte mult misticismul german. Dintre filozofii germani, până la urmă, Kant este cel mai apropiat de mine, cu atât mai puțin Hegel, dar am și mari diferențe cu Kant.

Părerile tradițional conservatoare, vechi ortodoxe despre starea și viața socială a pr. G. Florovsky nu apără. Dar rămâne neclar ce se opune utopismului social pe care îl denunță în gândirea rusă, cum gândește el despre relația dintre biserică și stat, cum definește granițele ecleziastului și extrabisericesc, ce fel de sistem social consideră. corespunzătoare Ortodoxiei. Creștinii din Occident fac acum mari eforturi pentru a determina ce ordine socială trebuie considerată conformă cu cerințele conștiinței creștine. O. G. Florovsky păstrează un secret și asta lasă o impresie falsă asupra cărții. Acest secret este legat de mitul despre „adevărata” Ortodoxie, „adevărată” teologie, „adevărată” patristică cunoscută autorului. Predicarea ascezei și realizarii de către pr. G. Florovsky dă impresia de retorică și este complet inutilă. El vorbește despre probleme teologice, despre creativitate teologică, dar este complet neclar ce fel de creativitate teologică rezolvă și ce probleme teologice noi recunoaște. El apără și păzește Ortodoxia tradițională, dar în esență nu recunoaște nicio autoritate. Același lucru i se întâmplă și cu mulți alți reprezentanți ai ortodoxiei. El vrea ca Dumnezeu și biserica să vorbească, nu omul.

Dar Dumnezeu și biserica spun mereu ceea ce spune. Acesta este un cerc fără speranță. În ciuda tuturor neajunsurilor sale, pr. G. Florovsky poate fi foarte recomandat pentru

citind, poate fi citit cu mare interes și mare beneficiu. Pentru generațiile ignorante de astăzi, cartea distruge credința falsă în autorități, credința naivă în infailibilitatea mitropoliților și a episcopilor și în adevărul neschimbat și absolutitatea Ortodoxiei vechii Rusii prerevoluționare. Ortodoxia pr. Domnul Florovka pe care nimeni nu îndrăznește să-l bănuiască. Cartea dezvăluie inconsecvența și slăbiciunea Ortodoxiei exclusiv protectoare și revine în mod negativ la temele și problemele gândirii religioase rusești din secolele XIX și XX. Acest gând își are limitele și este parțial depășit, gândirea modernă este mai sofisticată, dar atenția la problemele sale este necesară pentru un creștinism viu, nu mort.

Nikolai Berdiaev.

SITUATIA ACTUALA

BISERICA RUSĂ

Sursele de informare despre situația Bisericii Ruse sunt ziarele străine, rusești și străine, care oferă unele informații, adesea contradictorii, din surse de diferite grade de fiabilitate, precum și ziarele sovietice, care, de ceva timp, nu au scris aproape nimic. despre religie și treburile Bisericii, dar care, în ultima vreme, în legătură cu discutarea noii constituții a S.S.S.R., recensământul general din ianuarie 1937 și intensificarea campaniei antireligioase, raportează câteva informații interesante, în majoritate de natura locală. Unele materiale pot fi adunate din presa specială, antireligioasă, în special, din revista „Antireligioasă", care la începutul anului 1937 a început să fie publicată lunar (anterior erau 6 numere pe an). Nu există publicații bisericești. Dacă se publică Buletinul Patriarhiei Moscovei, atunci, în orice caz, nu a mai fost primit în străinătate din 1935.

Este necesar să remarcăm schimbarea care a avut loc în conducerea Bisericii Ruse. Patriarhia Moscovei este condusă de Fericitul Serghie, Mitropolitul Moscovei și Kolomnei (din 14/27 aprilie 1934), a cărui aniversare a 35 de ani de slujire arhierească a fost sărbătorită în martie 1936. A condus Biserica Rusă în 1925, în calitate de adjunct al tronului patriarhal al Moscovei (act al Mitropolitului Petru din 6 decembrie 1925). Însuși locum tenens (din aprilie 1925), mitropolitul Petru de Krutitsky, care pentru o lungă perioadă de timp (din 1926) se afla într-un exil îndepărtat, la gura râului Ob, pe insula Khe, conform rapoartelor, a murit, dar din motive necunoscute, până acum nu a existat niciun anunț oficial al morții sale din partea Mitropolitului

Serghie și a Patriarhiei Moscovei. Prin urmare, oarecum neașteptată și ciudată a fost definiția Patriarhului Moscovei

хiи din 27 decembrie 1936, nr. 147, „Cu privire la forma de pomenire a Mitropolitului Patriarhal în bisericile Patriarhiei Moscovei”, care a anulat decizia din 14/27 aprilie 1934 (Buletinul Patriarhiei Moscovei. 1934. Nr. 20-21)... „În acord cu părerea Prea Cuvioşilor Arhipăstori ai Bisericii Ortodoxe Ruse, au hotărât: de la 1 ianuarie 1937, să se introducă ... comemorări în următoarele forme b:... pentru a înălța numele „Patriarhalului nostru Locum Tenens, Fericitul Mitropolit Serghie”. (Vocea Episcopiei Lituaniei. 1937. Nr. 3-4). Conform acestei definiții, Mitropolitul Serghie este deja locum tenens, deși nu s-a vorbit despre moartea însuși tineretul local, precum și despre o altă Hotărâre a Patriarhiei (decretul Mitropolitului Eleutherius este datat 22 martie) privind acceptarea „testamentul” Mitropolitului Petru despre urmașii săi, din 5 martie-20 februarie 1926 Această definiție conține un certificat de judecată și interdicție în preoție, care este în opoziție cu M. Ser-gyo, primul succesor, desemnat de M. Peter, Met. Chiril b. Kazansky „pentru sprijinirea schismei și comuniunii în rugăciune cu schismaticii, pentru renunțarea sfidătoare la comuniunea eucreștină cu șeful Bisericii Patriarhale Ruse și neascultarea locului tenens” (Determinarea Sinodului Patriarhal din martie 1930). Punctul de vedere al metroului Chiril asupra metroului Serghie și Sinod a fost dezvoltat de acesta într-o scrisoare din 20 iunie-3 iulie 1929, publicată în „Monitorul Bisericii” 1929, nr. 13-24). Definiția stabilește moartea celorlalți doi episcopi, desemnați de Mitropolitul Petru - Mitropolit. Agafangel din Yaroslavsky (t 1928) și Arseniy din Tașkent (f 1936).

Este greu de spus în ce fel guvernează Biserica M. Serghie. Sfântul Sinod Patriarhal, care funcționase sub deputatul Locum Tenens din 1927 (18.5), la care erau chemați pe rând episcopii conducători, a fost dizolvat prin decretul mitropolitului Serghie din 18 mai 1935. Probabil că mitropolitul Serghie guvernează singur. , atrăgând, în cazurile necesare, la întâlnirea episcopilor care se află la Moscova. Nu au existat rapoarte despre convocarea unui consiliu de episcopi regionali. Hotărârile Patriarhiei se întocmesc după forma: Ascultat... Hotărât (de exemplu, hotărârea în cazul scrierilor protopopului S. Bulgakov, privind înființarea parohiilor ortodoxe de rit occidental în Europa de Vest, privind acordarea mitropolitului Eleutherius al Lituaniei și Vilnei dreptului de a face bere).

În 1936, au existat zvonuri despre convocarea viitoare a Consiliului Rusiei pentru alegerea Patriarhului. Aceste zvonuri au fost completate de rapoarte conform cărora, în legătură cu reforma guvernului sovietic, la Moscova, în 1936, o comisie a lucrat la

elaborarea unei noi legislații privind societățile religioase sub președinția Comisarului Învățământului Public Bubnov. Potrivit zvonurilor, comisia a elaborat câteva măsuri pentru a răspunde nevoilor religioase ale credincioșilor. Activitatea ei este pusă pe seama lichidării poziției defavorizate a clerului și rezolvării clopoțelului. Cu toate acestea, până acum, atât despre comisie, cât și despre rezultatele muncii sale, nu au existat rapoarte în presa sovietică.

În orice caz, Biserica Ortodoxă Rusă trebuie să existe într-un stat în care Biserica este separată de stat și în care singurul partid politic este ireconciliabil negativ față de religie și își pune ca sarcină construcția unui stat comunist, nereligios. .

Potrivit presei străine, în 1936 au continuat exilurile episcopilor și preoților. S-a raportat că, conform datelor oficiale, până la începutul lunii mai 1936, în lagărele de concentrare se aflau 9126 de „clerici”, dintre care marea majoritate aparțineau clerului ortodox. Acest număr nu i-a inclus pe cei exilați în așezare. Au existat zvonuri despre viitoarea amnistie a clerului exilat.

Închiderile bisericilor au continuat, deși procedura a fost, după toate probabilitățile, oarecum complicată. În ziarele sovietice au fost date câteva informații despre închiderea bisericilor și numărul celor rămase. Deci, de exemplu, în Belgorod înainte de revoluție existau 3 mănăstiri și 22 de biserici, iar în satele din jur - 25 de biserici. Acum a mai rămas un cimitir, iar în sate - 3 (Izvestiya 12. 8. 1936). În Novgorod din 42 de biserici și 3 călugări. Styrei, până în septembrie 1934, au mai rămas doar 15 biserici. Clopotele nu s-au auzit în Novgorod de 4 ani deja (Antireligios 1936, nr. 1, p. 57). Înainte de revoluție, în regiunea Kuibyshev existau 2.200 de biserici, capele și moschei. Închisă 1173. De fapt, sunt 325 de biserici (Pravda, 15. 4. 1937). Se relatează, de exemplu, că, la cererea fermierilor colectivi, bisericile din satele Tarkhaneev și Zubo-vo-Polzn (ASSR Mordovian. Krasnaya Mordovia 2. 11. 1936 și 20. 11. 1936), în consiliul sat Babnitsky al BSSR (Vitebsk) a fost închis și transformat în cluburi ii Proletarian 17. 11. 1936), în satul Novy Kuvek, Teritoriul Kuibyshev (Volzhsky Komsomolets 18. 11. 1936), în consiliul satesc. (. Velikolutskaya Pravda 28. I. 1936), etc.

Un mare eveniment pentru Biserică a fost adoptarea de către Congresul Extraordinar al Sovietelor, la 5 decembrie 1936, a noii constituții a URSS, sub semnul căreia a doua jumătate a

1936. Articolele 124 și 135 sunt deosebit de importante pentru Biserică și cler.

Articolul 124. Pentru a asigura cetăţenilor libertatea de conştiinţă, Biserica din URSS este separată de stat şi şcoala de Biserică. Libertatea de cult religios și libertatea de propagandă antireligioasă sunt recunoscute tuturor cetățenilor.

Acest articol are multe și clarifică articolul corespunzător (5) al vechilor constituții din mai 1928, care vorbea despre „libertatea confesiunii religioase” și propaganda antireligioasă și care, la rândul său, respingea dreptul de credință religioasă. propagandă, acordată constituțiilor din 1918 (articolul 13).

Articolele 135 și 136 din constituție conferă clerului dreptul de vot, activ și pasiv. Articolul 135 instanță cu privarea de drept de vot.

Dar acordând votul clerului și echivalându-l astfel cu alți cetățeni ai Uniunii, constituția nu dă temei să-l considere ca element de lucru. De aici rezultă că clerul nu se bucură de drepturile acordate de constituție oamenilor muncii. F. Putintsev subliniază că numai acei clerici care s-au ocupat de o muncă generală utilă și, prin urmare, nu s-au pensionat, primesc toate drepturile muncitorilor („Despre libertatea de conștiință în URSS. Sub steagul marxismului.” 1937. Nr. 2, p. 74). În consecință, clerul nu are dreptul la odihnă gratuită, ceea ce art. 119 și 120 din constituție oferă lucrătorilor pregătire industrială, tehnică și agronomică gratuită (articolul 121).

Articolul 135 privind drepturile electorale trebuie luat în considerare și în legătură cu restul articolelor din constituția stalinistă. Miniștrii cultelor religioase primesc drept de vot, dar nu primesc de la stat nici hârtie, tipografii, nici libertate de exprimare pentru „apărarea principiilor de exploatare” (referindu-se probabil la activitățile misionare și educaționale ale Bisericii). Constituția garantează libertatea de exprimare, de presă, de întrunire și de manifestare, dar numai „în conformitate cu interesele poporului muncitor și în vederea întăririi sistemului socialist” (articolul 125). Aceste drepturi sunt garantate prin furnizarea lucrătorilor și organizațiilor acestora de tipografii, stocuri de hârtie, clădiri publice,

străzi, mijloace de comunicare și alte condiții materiale necesare implementării lor... Numai oamenii muncitori au și vor avea asistență materială din partea statului socialist în timpul campaniei electorale... Uniunea Ateilor, organizațiile științifice și alte organizații publice sunt organizații ale muncitorilor. , care, sub conducerea partidelor, desfășoară agitație și propagandă în interesul întăririi sistemului socialist. Libertatea de exprimare, de întrunire, de presă etc. - toate acestea există în interesul oamenilor muncii și al tuturor organizațiilor publice ale oamenilor muncii, inclusiv uniunea ateilor, le folosesc și le pot folosi în baza Constituției. Organizațiile religioase există, desigur, nu cu scopul de a întări sistemul socialist, prin urmare nu au și nu trebuie să aibă alte drepturi, cu excepția dreptului de a face liber cult (ceremonii, rugăciuni, slujbe), care este subliniat la articolul 124. a constituţiei (Sub steagul marxismului 1937 ., Nr. 2, p. 75-76).

Putintsev stabilește limite pentru „libertatea de cult religios”. „Un cult religios este Liturghia, Utrenia, Vecernia, Spovedania, Slujba de înmormântare, Botezul, Creșterea, Masluirea, Postul și alte rituri

obligatorii pentru credincioși, dacă vorbim despre Biserica Ortodoxă (lbid.; Tp. 69). „În URSS există libertatea cultului religios (rugăciune, cântări, citirea Bibliei etc.) (ibid., p. 71). Aceasta explică interzicerea procesiilor religioase și a sunetului clopotelor, „care, potrivit lui Putintsev, nu sunt incluse în cultul religios”. „Multe spitale, școli și grupuri de muncitori au depus petiții în fața autorităților sovietice pentru a interzice sunetul clopotelor. Mai întâi în orașe, apoi în unele zone rurale. Această petiție a fost acordată, deoarece clopotele bisericii pentru închinare nu sunt deloc necesare... Și de ce au nevoie credincioșii de un clopoțel dacă slujbele încep întotdeauna la aceeași oră, iar acum aproape fiecare casă are un ceas (Ibid, p. 69) . (De asemenea: „autoritățile locale nu au permis și nu permit ceremoniile religioase publice dacă încalcă ordinea publică și provoacă prejudicii, dacă sunt legate de închinare și au loc în afara casei de rugăciune, în afara cimitirului și în afara casei credincioșilor... de exemplu, o procesiune religioasă în rândul ortodocșilor (Ibid. €Tr. 68).

Această interdicție de a suna clopotele și procesiunile religioase este caracteristică deoarece vorbește clar despre interzicerea Bisericii de a se angaja în activitate și misiune publică. Procesiunea este un act sacru misionar al Bisericii, o predică,

în afara zidurilor templului despre Cuvântul Crucii, vestea bună despre Împărăția lui Dumnezeu, o chemare pentru biserica lumii, viața și cultura lumească.

Noua constituție nu limitează activitățile Bisericii la sfera rugăciunii și a sacramentului. Orice lucrare socială, caritabilă și educativă a Bisericii este interzisă. Noua constituție confirmă că nu există temeiuri pentru a presupune desființarea legislației din 8 aprilie 1929, în special § 17 din lege, care interzice asociațiilor religioase să se angajeze în activități educaționale, să organizeze întâlniri sau cercuri pentru literatură sau studiul Sfânta Scriptură, organizând o excursie ii și locuri de joacă pentru copii, biblioteci sau sală de lectură. Acest articol interzice, de asemenea, activitățile organizate, caritabile și sociale: acordarea de sprijin material membrilor asociației, înființarea de fonduri de ajutor reciproc, asociații cooperatiste și industriale, cercuri artizanale și de muncă, organizarea de sanatorie și asistență medicală. „Este interzisă organizarea de adunări și servicii speciale de rugăciune pentru copii, tineri și femei. Bisericile pot păstra doar acele cărți care sunt necesare pentru închinare.

Astfel, cu excepția „plecării de cult”, sunt interzise tot felul de activități bisericești. Strict vorbind, constituția reprezintă libertatea religioasă pentru credincioși, și nu pentru Biserică. Dreptul de vot a fost acordat clerului pentru a nu restrânge drepturile cetățenilor sovietici credincioși (Iaroslavsky. Anti-religios 1936 nr. 4, p. 4). Pentru apartenența la o societate religioasă, este imposibil să privați cetățenii sovietici de pozițiile lor, care a fost practicat și acum este practicat uneori de administratorii sovietici zeloși (de

exemplu, cazul demiterii profesoarei Pokrovskaya și a soțului ei. Pravda 3. 4. 1937). Condițiile impuse profesorului sovietic, în ultima vreme, în legătură cu cerințele eforturilor de propagandă antireligioasă din școală, limitează oarecum posibilitatea activităților de predare a credincioșilor. De exemplu. Editorialul „Educați copiii ca atei militanti” (Pentru Educația Comunistă, 8 mai 1937) cere ca „înșiși profesorii să fie atei avansați”. Ziarele sovietice acordă o atenție deosebită profesorilor și profesorilor credincioși. Putintsev, în articolul citat, indică faptul că nici un duhovnic care s-a retras din grad nu poate fi la înălțime la școală și, în general, la munca culturală și educațională (Sub steagul marxismului, 1937, nr. 2, p. 74) .

Sentimentele religioase ale credincioșilor, într-o oarecare măsură, sunt protejate de insulte, deoarece „conduce doar la

întărirea fanatismului religios” (§ 13 din programele partidului comunist). Cu toate acestea, „cladiri, cel puțin de exemplu, antireligioase. Ateul, cu caricaturile sale „Abominabile, blasfemiante, trebuie să insulte cu siguranță credincioșii. De asemenea, natura muzeelor anti-religioase nu se schimbă de la redenumirea lor în muzee de istoria religiei și ateismului (de exemplu, Izvestiya 4. 3. și 5. 3. 1937).

În general, se poate vorbi de libertate religioasă atunci când denunțuri împotriva credincioșilor sunt tipărite constant în ziare chiar și după adoptarea constituției? De exemplu:

„Un elev din clasa a II-a a școlii nr. 10 din districtul Dzerzhinsky, Nagornaya Antonina, a lipsit în mod sistematic de la cursuri în zilele festivităților religioase. Ulterior, s-a dovedit că părinții Antoninei au forțat-o să se roage în fața icoanei și să facă rituri religioase ”(Antireltagioznik 1936 nr. 6, p. 37). „Directorul școlii, Cernîșev, și soția sa folosesc serviciile călugărițelor și sunt prieteni cu ele. Învățătoarea Kicenko îndeplinește însăși rituri religioase” (Pentru educația comunistă 8.5. 1937. Editorial). „Profesorul școlii Hvatovskaya, Nikolsky, are o relație strânsă cu preotul, merge la biserică” (Pentru educația comunistă 18. 3. 1937). „Iată un elev de clasa a cincea de la școala nr. 12, Mișa Kornilov. Are 13 ani, participă deja de trei ani la basmele sectanților și crede că Evanghelia este cea mai bună știință din lume. Și un elev de la școala nr. 10 Kureeva citește Evanghelia în fiecare zi. Încă două eleve, Zina și Tonya Pankratov. Zina este în clasa a treia, iar Tonya este în a cincea ”(Komsomolskaya Pravda 10. 5. 1937). Secretarul Komsomol Kosarev în raportul său îl menționează pe membrul Komsomol spânzurat Turkin și sărbătorile religioase, pe membrul Komsomol Kuznetsov (Pravda 15. 4. 1937).

Nu aceste rapoarte și denunțuri explică neîncrederea și neîncrederea unor grupuri de populație față de autorități, care s-au dezvăluit în timpul recensământului general din ianuarie 1937 pentru a „determina schimbări sociale, în special creșterea lipsei de Dumnezeu”. Dintre

cele 14 întrebări ale chestionarului - a cincea - întrebarea religiei. A fost însoțită la Izvestiya (29 decembrie 1936) de următoarea notă: „Trebuie subliniat încă o dată că răspunsul la întrebarea despre atitudinea față de religie, ca toate întrebările din lista de recensământ, nu este supus dezvăluirii. Fiecare cetățean, atât credincios cât și necredincios, poate fi complet liniștit că răspunsul la această întrebare, precum și la alte întrebări, va fi ținut secret. Apariția acestui bilet este explicată probabil de zvonurile care s-au răspândit înainte de recensământ, conform cărora credincioșii ar fi luați.

pașapoarte sau să le pună ștampile (Izvѣs iya i Pravda 6. 1. 1937), că li se va pune o rație alimentară de 200 de grame de pâine, că li se vor lua icoane (Lenin Shakhter 3. I. 1937) , că nu se vor vinde bunuri din cooperare) (satul sovietic 7. 1. 19). Nu aceste zvonuri explică faptul că în Stalinsk mii de locuitori care s-au înregistrat ca credincioși în timpul recensământului preliminar împreună cu soțiile și copiii lor au corectat aceste „greșeli” în ziua recensământului înregistrându-se ca necredincioși? (Stirile 8. 1937). În general, nu toți credincioșii erau capabili să se mărturisească în timpul recensământului. De exemplu. „Lucrătorul de la stația de mașini-tractoare răspunde la întrebări fără ezitare. Dar de mult timp nu poate răspunde la întrebarea despre religie. În cele din urmă, proprietarul spune: Da, desigur, necredincios... Se aude glasul triumfător al fiului său: „Ei bine, uite, mătușă, de când te-ai numit necredincioasă, acum nu mai aud nimic despre Dumnezeu de la tine” (Izvestiya, 4. I. 1937).

Aceste fapte sugerează că recensământul, ale cărui rezultate preliminare vor fi publicate cel mai probabil la sfârșitul acestui an, nu va oferi o imagine complet exactă a situației religioase, ceea ce prezintă un mare interes și pentru Partidul Comunist.

Această guvernare și singurul partid din Uniunea Sovietică, compus din „cei mai activi și conștienți cetățeni din rândurile clasei muncitoare și din alte secțiuni ale poporului muncitor” (articolul 126 din constituție) adoptă o poziție ireconciliabil negativă în raport cu religie (§ 13 din programul său).

„Facem propagandă și vom continua să conducem împotriva prejudecăților religioase. Legislația țării este de așa natură încât fiecare cetățean are dreptul de a profesa orice religie. Dar efectuând despărțirea bisericii de stat și proclamând libertatea religioasă, împreună cu aceasta, am rezervat fiecărui cetățean dreptul de a lupta prin convingere, prin propagandă și agitație împotriva acestei sau acelea religii, împotriva oricărei religii. Partidul nu poate fi neutru în raport cu religia și face propagandă antireligioasă împotriva tuturor și oricăror prejudecăți religioase” (Stalin). „Partidul nostru”, scrie autorul editorialului din Pravda (7 mai 1937), „a respins mereu cu hotărâre o atitudine neutră față de religie”. „Noi cerem”, scria Lenin cu mulți ani în urmă, „ca religia să fie o chestiune privată în raport cu statul, dar în niciun caz nu putem privi religia ca o chestiune privată, în afară de ceea ce privește propriul nostru partid”.

Având o atitudine negativă față de orice religie, partidul admite însă existența bisericii, ca un fel de supraviețuire.

a fostului sistem, în prima etapă actuală a „societății socialiste”, presupunând distrugerea și dispariția religiei către faza viitoare – societatea comunistă. Este condusă de convingerea că „punerea în aplicare a planificării și conștiinței în toate activitățile sociale și economice ale maselor va atrage eliminarea completă a prejudecăților religioase (§ 13).

Noile condiții de viață, noul mod de viață și de cultură trebuie, în opinia partidului, să distrugă Biserica și fiecare religie. Dar pentru a accelera acest proces, este nevoie de propagandă antireligioasă activă intensivă. Chiar și în timpul discuției asupra proiectului de constituție, în legătură cu zvonurile despre încetarea completă a activității antireligioase, Antireligia a remarcat că noua constituție urmărește... „să ofere cetățenilor avansați ai Uniunii Sovietice posibilitatea de a elibera muncitorii înapoiați din prejudecățile lor religioase” (1936. Nr. 4, pag. 13). „Articolul 124 nu prevede în niciun caz vreo slăbire a muncii antireligioase. Dimpotrivă, această lucrare trebuie dezvoltată în toate privințele. În primul rând, organizațiile Komsomol, chemate să educă tineretul sovietic în spiritul comunismului, ar trebui să preia în primul rând desfășurarea acesteia” (Kandizov. Komsomolskaya Pravda 14. P. 1936). Această interpretare a constituției se repetă de multe ori. „Acceptarea ei nu înseamnă refuzul de a lupta împotriva religiei, refuzul de a promova ateismul” (Fedosev, Komsomolskaya Pravda, 24. 3. 1937). Campania antireligioasă din presa sovietică s-a intensificat mai ales de la începutul lunii martie a acestui an, probabil după faimosul raport al lui Stalin din plenul comitetului central al partidului din 3 martie: „despre deficiențele muncii de partid și măsurile de eliminare a troțkismului. și alți duble dealeri”, manie pentru nevoia de consolidare și îmbunătățire a educației politice de partid. În această iluminism, în opinia membrilor de partid, ar trebui inclus și un element antireligios. S-a dovedit că lucrarea antireligioasă s-a desfășurat, în ultima vreme „arhi-prost” (Pravda 7; 5. 1937), fără nicio inspirație, că muncitorii s-au acoperit cu „teoria putredă a „osteririi spontane a religiei” , susținând că „există clase exploatatoare sunt distruse, baza economică a religiei este distrusă, apoi, în consecință, prejudecățile religioase trebuie să se stingă, de ce, într-un asemenea caz, se luptă cu religia? (Komsomolskaya Pravda 24. 3. 1937). Aceleași opinii au pătruns în presa antireligioasă. De exemplu. Sazabyanov în Anti-Religious (1936. Nr. 1, p. 44) concluzionează că religia s-a terminat. Și, prin urmare, este destul de firesc să avem o atitudine față de munca antireligioasă.

Secretarul Comitetului raional Rtishchevsky (regiunea Saratov) Patria: „Recunoaștem că nu s-a lucrat. De fapt, aproape că nu există

credincioși acum și, dacă există, atunci doar bătrâni ”(Komsomolskaya Pravda 24. 3. 1937). S-a subliniat că multe milioane de cetățeni ai Uniunii s-au îndepărtat de Biserică și religie, că în multe ferme colective și orașe nu exista o singură biserică, de exemplu. în orașe noi create de industrializarea țării (Antireligios 1937 Nr. 2, p. 45), de exemplu. Magnitogorsk - 200.000 de locuitori, Karaganda - 120.000, Stalinets (Siberia de Vest) - 220.000 etc. (Izvestiya 29. 12. 1936).

În favoarea teoriei „operării spontane” a religiei, ar putea conduce și datele statistice care ilustrează procesul de „alungare a religiei din viața de zi cu zi și conștiința țărănimii fermelor colective”.

În rândul tinerilor țărănești (monoproprietari): bărbați 62,6% și femei - 71,5%, iar în rândul tinerilor din fermele colective - 1% și 12,2%. În rândul soliştilor cu vârsta cuprinsă între 25-39 de ani: 71,4% şi 100%. Printre fermierii colectivi - 3,2% și 25,5%. Dintre vârstele mai înaintate ale fermierilor individuali - 100%, și ale fermierilor colectivi - 14,5% și 47,9% (bolșevici, 1 noiembrie 1936, nr. 21, pp. 46-47).

Încrederea în ofilirea religiei, sau mai degrabă indiferența totală și lipsa de interes pentru activitatea antireligioasă din partea organizațiilor de partid, în special a Uniunii Ateilor Militant, a condus la faptul că activitățile Uniunii s-au slăbit, a scăzut numărul de rapoarte anti-religioase, prelegeri și seri, iar Uniunea a fost mult redusă ca număr. Acum patru ani, Uniunea avea 5 milioane de membri. Care este dimensiunea sa actuală - niciunul dintre lucrătorii Uniunii nu poate spune cu siguranță. Managerul afacerilor consiliului central Pestunovich numește cifra de 2 milioane. Secretarul responsabil Oleshchuk este mai reținut: constată că în Uniunea Ateilor au rămas și mai puțini membri oficializați. Uniunea se confruntă cu o criză organizațională puternică. Sovietele regionale, alese în urmă cu 6 ani, s-au dezintegrat aproape peste tot. În locul lor, organizațiile locale au creat birouri de organizare regionale și regionale, formate din numiți.... În 16 teritorii, regiuni și republici naționale, inclusiv în Siberia de Est, în Teritoriul Orientului Îndepărtat, Regiunea Omsk, organizațiile Uniunii nu există acum chiar și formal. Situația la nivel de district este și mai gravă, S. Petrov este indignat în Izvestiya (10, 3 1937). Majoritatea lor au încetat să mai existe. Celulele s-au destrămat în orașe și sate (Antireligios 1937, nr. 1,

pagina 17). Cantitatea de literatură antireligioasă publicată a fost mult redusă, aproape la o dimensiune nesemnificativă (Pravda, 7. 3. 1937). În 1936, în Ucraina nu a apărut nicio carte antireligioasă nouă, în timp ce în 1931, în epoca campaniei intense fără Dumnezeu, au fost publicate 149 de titluri. Revista Bezvirnik și ziarul Voevnichiy bezvir-nik (Komsomolskaya Pravda 15. 4. 1937) au fost închise. Manualul antireligios nu a mai fost retipărit din 1933.

Ateii se plâng că, în ultimii șase ani, Consiliul Central al Sindicatelor (AUCCTU) nu a dat nicio instrucțiune de îndrumare cu privire la munca antireligioasă; propaganda antireligioasă s-a stins în

cluburi și biblioteci (Pravda, 7. 5. 1937). „În urmă cu patru luni, secretariatul VPSGIS, după ce a auzit în sfârșit un scurt mesaj, i-a dat instrucțiuni pe secretarul VPSPS, Nikolaeva, să elaboreze măsuri de propagandă antireligioasă. Nikolaeva, totuși, nu a făcut nimic pentru a îndeplini această decizie ”(Izvestiya 10. 3. 1937).

• Situația cu acțiunea antireligioasă din Comisariatul Poporului pentru Educație nu este mai bună. A lichidat catedrele antireligioase la instituții de învățământ superior (Pravda 7. 3. 1937), cinci muzee antireligioase regionale, institutul central de corespondență de propagandă antireligioasă, în care au studiat circa 3.000 de studenți, în majoritate profesori. Fabrica de diapozitive a exclus anul acesta din planul său eliberarea de diapozitive pe teme antireligioase (Izvestiya 10. 3. 1937). „Departamentele de învățământ public nu sunt deloc interesate de educația antireligioasă în școli”, se plânge corespondentul „Pentru Educația Comunistă” din Voronej (18.3.1937). De multe ori trebuie să asculți profesorii: „munca antireligioasă ar trebui să fie făcută de comuniști. Dar profesorii de aici? (Pentru învăţământul comunist 8. 5. 1937).

De asemenea, Komsomolul a manifestat o activitate redusă pe frontul antireligios (Kosarev în Pravda 15. 4. 1937), neîndeplinind sarcina care i-a fost atribuită prin programul acestei organizații, adoptat de congresul al X-lea al acesteia.

„Komsomolul explică cu răbdare tinerilor răul superstiției și prejudecăților religioase, organizând în acest scop cercuri speciale și prelegeri despre propaganda antireligioasă”. Komsomolul avea suficientă energie doar pentru campanii de scurtă durată, anti-Crăciun și anti-Paști; nu există interes pentru munca răbdătoare și sistematică.

Totuși, din cele spuse, nu trebuie să tragem concluzia că munca antireligioasă a fost oprită. Anti-religioase și altele

Gzeta, observând lipsa muncii fără Dumnezeu și criza Unirii celor fără Dumnezeu, raportează constant despre diverse tipuri de activitate ale celor fără Dumnezeu și despre noi metode de lucru în orașe și sate, în special despre conferințe și congrese antireligioase locale. . În legătură cu campania anti-Paști din 1937, se constată o creștere semnificativă a numărului de vizitatori la muzeele antireligioase.

În paralel cu slăbirea și criza indicată a muncii antireligioase, se înregistrează o creștere a activității clerului și a sectanților în legătură cu publicarea unei noi constituții. Acest fenomen este stabilit de toate ziarele sovietice. „Constituția nu se pronunță împotriva religiei, în curând toate bisericile vor începe să lucreze” (Anti-religios, 1936, nr. 6, p. 77), spun credincioșii. Constituția a fost percepută ca o declarație a libertății religioase de conștiință și de biserică. „Odinioară le interziceai copiilor să poarte cruci”, spun mamele profesorilor, dar acum nu este un asemenea moment (Pentru Educația Comunistă, 8.5.1937). Activitatea clerului, în primul rând, s-a dovedit a avea ca scop returnarea bisericilor selectate, pentru a

colecta fonduri pentru repararea și renovarea bisericilor. De exemplu, chiar și în timpul discuției despre constituție, Izvestia a relatat (12.8.1937) că după publicarea proiectului ei, bisericii și-au ridicat capul. Peste 50 de preoți de diferite convingeri au venit la Belgorod. Ei s-au angajat cu energie atât în oraș, cât și mai ales în mediul rural, pentru refacerea pozițiilor pierdute în vremea lor. În mai multe locuri, se strâng semnături în cadrul petițiilor pentru deschiderea bisericilor. În regiunea Kuibyshev (Samara), potrivit secretarului Komsomol Kosarev (Pravda 15. 4. 1937), clerul a început o campanie activă pentru deschiderea bisericilor. „Înainte de revoluție erau peste 2.200 de biserici, capele, moschei. A fost închisă în anii revoluției din 1173. Dintre cele neînchise, funcționează efectiv 325. Acum au fost primite petiții către organizațiile regionale pentru deschiderea a aproximativ același număr de biserici (adică aproximativ 30% din cele închise). Hodokov pentru deschiderea bisericilor din regiune, în 1935 erau 60 de oameni, iar în 1936 - 336. Cererile depuse sunt raportate din diferite locuri. Este greu de spus câte cereri au fost admise. În ziarele sovietice, informațiile despre deschiderea bisericilor închise sunt sporadice. De exemplu, „La ferma colectivă Iskra nr. 2, în Crimeea, a fost redeschisă o biserică într-un fost club” (Bezbozhnik 1936. Nr. 8). În unele locuri, organizațiile nelegiuite organizează contra-campanii împotriva deschiderii bisericilor.

În general, clerul manifestă un mare zel în pa-

Styrskaya .muncă. Bezbozhnikul (1936, nr. 7) vorbește despre asta așa, în batjocură. Din mai multe motive: din lipsa unei biserici în zonă, dintr-un sentiment de rușine (este rușinos să săvârșiți deschis ritualuri religioase), mulți credincioși nu apelează la preotul satului lor pentru ritualuri religioase. Adaptându-se la noua situație, liderii organizațiilor religioase au desființat și simplificat o serie de legi și obiceiuri rituale. Ei îndeplinesc multe rituri religioase în lipsă, fără prezența persoanelor asupra cărora se îndeplinesc aceste rituri... O ceremonie de nuntă se face în lipsă. Morții sunt îngropați și în lipsă... Mulți preoți s-au transformat în stăpânitori. De obicei, înainte de sărbătorile religioase, există o „mișcare” semnificativă a preoților în jurul satelor... Adesea, o „mișcare” bisericească este formată din mai mulți duhovnici și un mic cor... Deoarece de obicei același preot nu poate vizita mai multe sate într-o zi , reprogramează sărbătorile religioase... Nu este neobișnuit ca preoții să facă slujbe divine și rituri religioase în apartamentul credincioșilor.

„Revoluția și sistemul sovietic de douăzeci de ani au dezvoltat un nou tip de cler. O imagine vie a unui preot de sat a fost dată de un străin unui corespondent al Ultimelor știri (25.03.1937) - „În primul rând, înfățișarea. Aproape că nu vei mai vedea niciunul dintre tipurile obișnuite de preoți ruși. Preotul modern este, în primul rând, un intelectual sovietic... avid de cărți, citește, de la primul rând până la ultimul, ziare și reviste groase. Dar, în același timp, nu este mai puțin interesat de viața actuală și de tot ceea ce se numește „publicul sovietic”. Este atât medic, când este necesar, cât și agronom michurinist. Încearcă și pătrunde peste tot: susține Osoviahimd și

participă pe termen lung la organizarea a tot felul de „zile”: femei, tineri, grăniceri etc. ... Aproape de inima Bisericii Ruse moderne sunt chestiuni de apărare a țării.

Se amintește involuntar raportul lui Bezbozhnik (nr. 2) despre preotul Ișcenko (regiunea Voronej), care se ocupă de disciplina muncii în ferma colectivă. „El refuză să trimită cereri religioase unor credincioși, declarând că trebuie mai întâi să muncească și apoi să se roage”. „În consiliul satului Vyborg (regiunea Kalinin), preotul conduce cercul corului din sala de lectură”, iar organizatorul petrecerii Karasev declară: „preotul este mai alfabetizat decât noi și are nevoie de

a folosi ca muncitor cultural ”(Pravda 7. 5. 1937). În satul Ananiev (regiunea Gorki), preotul local „și-a oferit serviciile consiliului satului ca șef al clubului fermei colective” (Izvestiya 10. 5 1937).

Un străin descrie în Ultimele știri o Vecernie a Postului Mare într-o fermă colectivă. Vechea biserică a ars. „Acum în locul ei stă o biserică nouă, o baracă lungă de chirpici. În interior se află un catapeteasmă făcut de sine, atârnat cu lămpi de icoane: din sticlă verde aspră, acestea nu sunt cu greu fundul sticlelor. Templul fermei colective, în mizerie, seamănă cu bisericile de emigranți din garajele Parisului. „Când m-am apropiat de biserică, am fost depășit cu un pater scurt de un tânăr ars de soare, în cizme înalte, într-o pânză maro, de casă, un sul și o șapcă. Nu fără surprindere, am recunoscut o jumătate de oră mai târziu în biserică, în acest „tânăr” al rectorului local... Iar la sfârşitul slujbei, scoţându-şi de pe umerii puternici o haină de calicot cu vopsea galbenă, cruci pictate. , avea deja un dialect „civil”, ucrainean , s-a îndreptat spre turma lui cu un apel arzător, „să nu se zgârcească cu pregătirea pre-conscripție”.

Preoții de acest tip își pot spune pe bună dreptate: „Acum putem face tot ce vrem, și noi am devenit niște constructori activi ai socialismului” (Antireligious, 1937, nr. 2, p. 43). Ei salută noua constituție, inspirând recunoștință autorităților. Kosarev citează teze interesante ale unui protopop (nu se știe dacă este Patriarhul Bisericii) pe tema „Revoluția și puterea sovietică în lumina zilei”:

„Puterea sovietică, care există în țara noastră cu consimțământul sau recunoașterea efectivă a poporului, este nu numai putere legală, ci și stabilită divin. Răsturnarea vechiului sistem, datorită nedreptății și inconsecvenței sale interne, a fost o necesitate istorică, prezisă de Cuvântul lui Dumnezeu și prevăzută de gândirea umană. Succesul sistemului sovietic este un indicator al bunăvoinței lui Dumnezeu față de acesta (Pravda 15. 4 1937). Această atitudine binevoitoare față de puterea sovietică a clerului, cel puțin o parte din ea, participarea clerului la viața și munca fermelor colective, aceste încercări ale bisericilor de a „crește în stat” (Kosarev), nu sunt acceptabile pentru Partidul Comunist, pentru că sunt periculoase pentru viitorul stat social. Pentru petrecere, aceste stări și fenomene sunt mai rele decât o atitudine ostilă față de rânduri. Partidul Comunist nu face

compromisuri cu privire la încercările clerului de a „combina religia cu puterea sovietică, de a sprijini

pierind religia cu ajutorul succeselor socialismului”, numind-o „smecherii duble” (Pravda 15. 4 1937).

Involuntar, se pune întrebarea despre atitudinea populației față de cler și Biserică. Desigur, există multe nuanțe. Atitudinea membrilor de partid și a necredincioșilor este clară. A ieșit la iveală în timpul discuției despre proiectul de constituție care a precedat Congresul Extraordinar al Sovietelor. Comitetul Central a primit multe amendamente, cerând interzicerea deplină a trimiterii ceremoniilor religioase, privarea clerului de drepturile electorale, care i s-au părut prin exemplul constituțiilor, ca un „element nevălant”, ca un dușman de clasă sau un agent al clasei, l-a deposedat, interzicând fiilor persoanelor spirituale să intre în Armata Roșie și acordând drepturi numai acelor clerici care își depun rangul sau se leapădă de Hristos (De exemplu, Bezbozhnik, 1936, nr. 9, p. 5-6; Antireligios, 1936, nr. 5, p. 26-30). Se știe că aceste amendamente au fost opuse din diverse motive de către președintele Uniunii Ateilor Militant Iaroslavski, membri ai guvernului sovietic și, în cele din urmă, Stalin în raportul său către Congresul extraordinar al sovieticilor privind proiectul unei noi constituții (Izvestiya). 26. P. 1936 şi alţii.). Dar trebuie remarcat că, alături de reproșurile ostile Bisericii și clerului, s-au auzit voci curajoase care ceru ca cetățenilor să li se acorde „libertatea propagandei religioase” (Antireligios 1936, nr. 4, p. 12) și îmbunătățirea a statutului juridic al clerului, eliberarea de sărbătorile religioase numai din muncă, dar și din adunările generale, recunoașterea preoților ca funcționari ai gospodăriilor colective (bolșevic, 1937, nr. 4, p. 35) . Vera Salnikova, într-o scrisoare către redactorul Komsomolskaya Pravda, dovedește necesitatea respectului pentru cler, apărând corectitudinea folosirii cuvântului „preot” de către membrii Komsomol, și nu „preot”.

Participarea activă a clerului la viața fermei colective și la „construcții” ajută la îmbunătățirea relațiilor dintre funcționarii fermei colective, în mare parte comuniști, și cler. Ei cooperează adesea împreună. Sunt prieteni-dușmani (după definiția unui străin în Ultimele știri).

Membrii partidului se tem că popularitatea unor preoți le va oferi posibilitatea de a intra în deputați la. urmatoarele alegeri. De exemplu. „Există zvonuri în sat (regiunea de vest) că cineva, în timpul alegerilor, dorește să numească un preot arab, care citește regulat ziare, cunoaște legile sovietice și stăpânește

vorbire (agricultura socialistă 22. 12. 1936). Făcând ecou sloganului lui Stalin „Trebuie să muncim, să nu ne scâncim”, ziarele fac apel la

organizațiile locale de partide să dezvolte pe scară largă agitația înainte de alegeri pentru a preveni infiltrarea clerului și a altor „elemente ostile” în sovietice (De exemplu, Izvestiya 10.5. 1937 etc.).

În general, când vorbesc despre activitatea clerului și a sectanților, ziarele sovietice notează succesele și „tendința pentru religie”, atât în mediul rural, cât și în orașe și centre industriale. „Oamenii care au rupt anterior religia, sau mai bine zis, le era frică să-și mărturisească în mod deschis credința, îndeplinesc din nou rituri religioase.” Templele sunt vizitate nu numai de „bătrâne”, ci și de tineri și copii. Studenții și studenții cântă în corurile bisericești (la Penza și Ulyanovsk - Pravda 15, 4. 1937). În 1935, în 22 de comitete raionale din regiunea Gorki (Nijni Novgorod), 182 de oameni din Komsomol cu vârsta cuprinsă între 18 și 25 de ani erau membri ai consiliilor bisericești (bolșevici, 1937, nr. 4, p. 33) și, în consecință, activi muncitori bisericesti. Se observă că școlarii de pe străzi, când se întâlnesc cu un preot, vin sub binecuvântare. Pionierii l-au ajutat pe preot să aranjeze pomii de Crăciun. Într-un loc, elevii de liceu au participat la organizarea înmormântării preotului. (Pentru învăţământul comunist 5. 1937). Există cazuri când membrii Komsomol se căsătoresc, țin sărbătorile și devin nași (Pravda, 15. 4. 1937. Komsomolskaya Pravda, 11, 3. 1937). Mulți părăsesc rândurile Komsomolului. Izvestiya, într-un editorial, povestește cu indignare cum un membru al Komsomolului s-a căsătorit cu un diacon și a renunțat public la Komsomol (regiunea Sverdlovsk, 10.5.1937).

Mulți lucrători activi ai fermelor colective se declară în mod deschis a fi credincioși. De exemplu. Din ianuarie a acestui an, președintele fermei colective Krasnoye Akulovo (regiunea Iaroslavl) a devenit simultan și președintele consiliului bisericesc (Pravda, 7. 5. 1937). Președintele fermei colective Moguchinsk citește Biblia fermierilor colectivi la îndrumarea preotului.

În consiliul satului Kocherginsky (regiunea Gorki), s-a ajuns la punctul în care președintele fermei colective a declarat 1 mai zi lucrătoare, iar 2 mai - Ziua Paștelui - o sărbătoare (Izvestiya, (Izvestiya 15. 5. 1937).

Compoziția consiliilor parohiale este interesantă. Deci de exemplu în regiunea Gorki (Nijni Novgorod), consiliile bisericești includ 10.000 de oameni, inclusiv 64% bărbați și 36% femei, care constituie majoritatea în oraș

sfatul cerului. Circa 60% dintre membrii consiliilor au peste 50 de ani, aproximativ 1/3 au vârste cuprinse între 30-50 de ani, restul sunt tineri. Sovieticii cuprindeau 4% din muncitori, 40% din fermierii colectivi și 2,3% dintre călugărițe. Dintre bătrânii bisericii - 4,5% din muncitori (bolșevici, 1937, nr. 4, p. 33).

Numărul total de lucrători bisericești activi nu poate fi determinat decât aproximativ, dacă ținem cont că aceștia constituie majoritatea membrilor activi ai societăților religioase (parohii, comunități);

Aceste asociații numără până la 30.000, ceea ce oferă un cadru de membri activi de 600.000-700.000.

Succesul Bisericii, precum și influența tot mai mare a clerului și teama că preoții ar putea fi aleși în consilii, au forțat presa sovietică să lanseze o campanie anti-religioasă energică. În numeroase articole, aproape zilnice, se subliniază necesitatea întăririi muncii antireligioase. Luptându-se cu teoria „putredă" a „operării spontane a religiei", ziarele vorbesc cu tărie împotriva luptei violente împotriva „prejudecăților religioase", împotriva măsurilor „arbitrariului administrativ", „ca capabile doar să împingă religia în profunzime și îngreunând lupta cu adevărat împotriva ei" (Pravda, 7. 5. 1937). Printre aceste măsuri se numără închiderea clădirilor de rugăciune fără acordul cetățenilor, concedierea oamenilor de la locul de muncă doar pentru că sunt credincioși. Îmi amintesc cuvintele lui Lenin, uitate în epoca unei campanii anti-religioase active: „Nici o distincție între cetățeni în drepturile lor, în funcție de credințele religioase, nu este complet inacceptabilă" (Sub steagul marxismului, 1937 nr. 2, p. . 64).

„Violența în problemele religioase este incompatibilă cu tactica marxist-kolenistă de luptă împotriva religiei. Violența nu poate distruge religiile; nu poate decât să o întărească. Luptă pentru depășirea completă a religiei și desfășurarea propagandei antireligioase, partidul i-a certat mereu (?) aspru pe acești lucrători pe problema religiei "(Sub steagul marxismului 1937. Nr. 3, p. 155).

Un exemplu de „un act de zăpăcire în mâinile inamicului de clasă" este faptul semnalat de Izvestia (datat 15.5.1937).

„Unele celule ale societății ateilor înlocuiesc munca minuțioasă anti-religioasă cu administrație. Iată „Ordinul" nr. 13, care a fost postat în martie 1937, în incinta bisericii de către șeful colibei de lectură din satul Malaya Pischa (regiunea Gorky) Matveev: „Conform deciziei comitetului privind propaganda antireligioasa, biserica ta este pe 13 martie

Cu. Orașul este închis din cauza faptului că un inamic de clasă operează în biserica ta. Pentru a face acest lucru, biserica ta este sigilată până când acel inamic sau grup de dușmani de clasă este găsit. Îl obligăm pe tovarășul gardian al bisericii. Kvashnev și sub responsabilitatea dumneavoastră personală, până la plecarea autorităților de anchetă, să păstrați sigiliul și acest ordin. Pentru spargerea sigiliilor și a epocilor, veți fi urmăriți penal sub ordine."

În locul măsurilor administrative, violente de combatere a religiei, se recomandă răspândirea unei viziuni cu adevărat științifice, materialiste, atee asupra lumii în rândul celor mai largi pături ale populației", desfășurarea de prelegeri, lucrări educaționale și explicative. „Ne trebuie o cantitate imensă de literatură antireligioasă, cărți, ziare" (Pravda, 7. 5. 1937). „Cea mai importantă sarcină a muncii antireligioase constă în alungarea răbdătoare a

prejudecăților religioase, în difuzarea persistentă a viziunii materialiste asupra lumii între milioane de credincioși” (Sub steagul marxismului, 1937, nr. 3, p. 1'57).

În special, ziarele acordă o atenție deosebită educației copiilor ateilor militanti. „Nu avem nevoie de educație non-religioasă, ci anti-religioasă a copiilor. Se recomandă reînviarea cercurilor de atei în școli, desfășurarea unei lucrări sistematice cu părinții, să conducă conversații individuale cu aceștia, în general, să pătrundă toată predarea cu spiritul ateismului militant (Vedovaya, - For Communist Education 8. 5. 1937) . „Nu este un rol onorabil pentru profesorii de chimie și fizică, care sunt chemați să echipeze copiii cu cunoștințe materialiste despre lume, să educe oameni liberi de superstiții și prejudecăți religioase și capabili să le lupte? (Invatamantul politic in gimnaziu. Pravda 10. 5. 1937).

Aceleași gânduri sunt dezvoltate în articolul lui M. Krupskaya „Note despre propaganda antireligioasă” într-un organism guvernamental oficial (Izvestiya 27. 4. 1937). Văduva lui Lenin este convinsă că predarea științelor naturii, excursiile în științe naturale subminează ideile religioase. Ea recomandă utilizarea muzeelor biologice și astronomice pentru activități antireligioase. Dar viața și dezvoltarea unei culturi non-religioase sunt de o importanță deosebită. „Numai lucrări publice organizate pe scară largă, în care sunt implicate cele mai largi pături ale populației, muncă care vizează îmbunătățirea vieții, eliminarea miilor de fleacuri care interferează cu stabilirea unei vieți luminoase, culturale a maselor, doar stăpânirea

niciuna și toate realizările științei, tehnologiei și artei nu vor ajuta la îndepărtarea completă a influenței bisericii asupra vieții.

Aceasta este, în prezent, poziția Bisericii conform surselor sovietice. În legătură cu cursul general al politicii interne a guvernului sovietic, măsurile de presiune administrativă asupra Bisericii și credincioșilor au fost slăbite, ceea ce a provocat o creștere a activității clerului și a lucrătorilor bisericești și o mărturisire mai îndrăzneață a apartenenței lor la Biserica multor „Nikodimi”.

Pe de altă parte, partidul de guvernământ, temându-se de întărirea influenței clerului și de „creșterea Bisericii în stat” și în viață, luptă pentru răspândirea unei viziuni materialiste asupra lumii și eradicarea credințelor religioase.

Cât de puternic și cât de lung va fi acest atac antireligios, este încă greu de spus, dar membrii Bisericii sunt întăriți înainte de începerea unei noi campanii fără Dumnezeu prin credința profundă în imuabilitatea cuvintelor Capului Biserica Mântuitorului Hristos „Voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui.”

B. Bufniță.

cărți noi

IRENIKON. 1985-1887

Printre numeroasele publicații publicate de catolici pentru a reuni Biserica Ortodoxă cu Biserica Catolică, Irenikon ocupă un loc aparte și excepțional. Cititorii acestui jurnal știu că vor întâlni pe paginile sale nu doar o înțelegere a Ortodoxiei, nu doar o descriere atentă și binevoitoare a vieții actuale sau a perioadei trecute (în principal) a Bisericii Ruse. Ei vor găsi acolo, de asemenea, o atitudine mai profundă decât în alte publicații catolice față de problema însăși a reunificării Bisericilor. În acest sens, un articol al unuia dintre colaboratorii principali ai Irenikon, pr. Lyalin (Dom Lialin) dedicat analizei schiței celebrului lider uniat Tyshkevich (în Gregorianum pentru 1934, sub titlul „Spiritualité et sainteté russe praoslave"). Într-o formă restrânsă, dar foarte puternic și cu succes, pr. Lyalin îl dezvăluie pe pr. Tyshkevich {a vl" neînțelegere a celor mai de bază trăsături ale Ortodoxiei, legând întreaga idee a „uniunii" cu această cunoaștere insuficientă a Ortodoxiei (Irenikon 1935, nr. 2, p. 176). O. Lyalin admite că chiar și îmbogățirea catolicismului cu teologia ortodoxă și comorile sale liturgice este posibilă... Această poziție a lui Irenikon este cea care îl deosebește foarte semnificativ de toate celelalte publicații - fără a exclude ediția dominicană a lui Russie et Chrétienté (vezi noua editie a acestui jurnal de la inceputul 1937).

Nu merită să enumerați articolele valoroase care au apărut în Irenikon în ultimii doi ani: sunt destul de multe. Dar este imposibil să nu ne oprim asupra analizei poziției generale „reunificatoare" luate de Irenikon. În ciuda faptului că acest jurnal este în mod hotărât eliberat de acele obiceiuri proaste care au intrat în uz în presa politică datorită uniatismului, poziția luată de Irenikon nu promite nimic real pentru reunificarea bisericii, cu excepția studiului simplu și a traiului conștiincios în esenţa şi spiritul Ortodoxiei... În această privinţă, toate articolele şi însemnările apărute în Irenikon despre enum-nism sunt foarte caracteristice (vezi mai ales articolele părintelui Lyalin în 1933 şi 1934). Poziția Ortodoxiei în așa-zisa. întrebarea enumenică este complet de neînțeles pentru catolici. Uneori chiar și în Irenikon puteți găsi tonuri mai blânde în raport cu protestantismul (vezi în special articolele lui Ch. Pfleger în Irenikon pentru 1936, Nr. și kato4 likov. Sună paradoxal, dar este. La urma urmei, principalul lucru care ne desparte de catolici este legat nici măcar de Vatican-

skim dogmă, la fel ca în general cu înțelegerea catolică a Bisericii (a cărei coroană este dogma Vaticanului). Pentru a-și înțelege greșelile, catolicii trebuie să înțeleagă din interior inevitabilitatea tragică a Reformei, să recunoască rolul enorm al catolicismului în întreaga tragedie religioasă a Occidentului. Am ajuns cu mult timp în urmă la concluzia că problema centrală a reunificării bisericești nu este deloc

reunificarea Bisericilor Catolice și Ortodoxe, ci reconcilierea religioasă în Occident (sau mai bine zis, prin intermediul anglicanismului). Noi, ortodocșii, probabil, suntem chemați să le facilităm calea atât anglicanilor, cât și protestanților în reunificarea bisericii cu Roma, dar Roma însăși, cu „nesimțirea ei împietrită” față de vinovăția sa și responsabilitatea ei pentru diviziunile bisericești, rămâne tot timpul (pentru foarte rar). excepții - de exemplu, cardinalul Mercier) într-o poziție care exclude posibilitatea reunificării bisericii în Occident...

Irenikon este simpatic și apropiat de noi, dar dacă un spirit diferit suflă în el decât în alte curente ale catolicismului, suntem încă pe maluri diferite fără nicio speranță reală de reunire...

Aparent, mai trebuie să mai treacă destul de mult timp pentru ca acele schimbări să aibă loc în mintea teologilor catolici, iar în spatele lor și în întreaga Biserică Catolică, fără de care toate discuțiile despre reuniune vor rămâne fără rod și fără viață... Cu toate acestea, mai greu este, cu atât mai mult ar trebui să tratăm cu simpatie publicații precum Irenikon, care fac atât de mult pentru a familiariza lumea catolică cu Ortodoxia.

V. V. ZENKOVSKY.

Călugărița Maria. Poezie. Petropolis, 1937.

Există două secțiuni în colecție: poezii „despre viață” și poezii „despre moarte”. O mărturie adevărată și neînfricată a sufletului despre lume și despre sine - aceste versete sunt mărturisire și rugăciune: aproape pe fiecare pagină există un apel la Dumnezeu, un „Tu” solemn și teribil. Iar țesătura verbală a versurilor este atât de puternică și de pură, încât liniile nu se rup sub greutatea Numelui, în fața căruia tremură serafimii.

Poezii despre lume... Dar acel „văl de aur” despre care a scris Tyutchev a fost îndepărtat din lume; fără „descrieri ale naturii”, fără „imagini” și ornamente poetice, fără mângâiere pentru simțuri. Totul este simplu, sever, slab, totul este gol. Sufletului i s-a dat „văzătoare” de la Dumnezeu – și trebuie să vadă și să dea mărturie cu curaj despre ceea ce vede. Ce angoasă în această priveliște! Cât de groaznică este lumea care zace în rău și păcat! Poți denunța lumea în felul lui Schopenhauer, poți să o respingi byronic sau să o disprețuiești cu stoicitate. Nu există nicio tragedie în toate acestea, pentru că nu există credință în sens. Dar să știi că lumea a ieșit din mâinile Domnului, că în ea se afișează Fața strălucitoare a lui Hristos - și să vezi haosul întunecat, nebunia și „melancolia densă” în care toată creația geme și lâncește - asta înseamnă „luându-ți crucea”. Aici începe adevărata tragedie - creștinismul. Sentimentul de necaz în lume, haos, „abis de apă”, „iad nenorocit” din versurile călugăriței Maria este exprimat cu îndrăzneala disperării. Asemenea lui Iov, sufletul ține „cu socoteala Pre-veșnică”, ca Iov, îl cheamă pe Împăratul Slavei: „până când. Doamne?”: toată lumea, acoperită de lepra păcatului, se culcă pe puroi și-și zgârie crustele cu un ciob; întreaga lume, - „pâlnie chiar

lumea interlopă, panta abruptă spre iadul jalnic. Și în acest „vârtej, în haos, în întuneric” rătăcește un suflet sărac și orb.

„Doamne, când aleg ei făina? Aș fi putut alege un lac în munți, Și nu un viscol, foame, despărțire de muritor, Muncă veșnică sângeroasă și frică sângeroasă.

Dar este frica și munca înaintea torturii milei? Nu este în milă pentru frații „nenorociți în lumea suferinței” în carne și oase taina Golgotei? „Tart mila”, „beat mila” pentru „desfrânate, tâlhari, vameși”, pentru cei condamnați, pierind în „desfrânare, nevoie și răutate”, „printre scuipat, locuri blestemate”, mila maternă pentru toți „săraci cu duhul” străpuns. inima pentru totdeauna. Și nu vrea împăcare, iar cu indignare respinge mângâierile ipocrite ale prietenilor lui Iov. În versuri etnice-rugăciuni pentru frații mai mici, vocea poetului sună cu o putere deosebită. Aici, litigiul lui Iov cu Dumnezeu atinge un punct culminant tragic.

Doamne, nu mă lăsa să rătăcesc încă

Ei urmează căile pe care moartea este multiplă. Mi-ai dat dreptul – zic eu, ca o mamă; Și voi accepta ispitele lor asupra mea.

Deasupra lumii întunecate, aripile îngerilor Judecății de Apoi tremură deja. Ce se va întâmpla cu „fratele mai mic”, „în ulcere, în beție, în sărăcie, în îngrijire?” Cum vor apărea acești „Vankas fără adăpost”, acești „frați, frați, tâlhari, bețivi” la Judecată? Cum vor intra în Împărăția Cerurilor în „zdrențe sângeroase”? Aici ei mor necăiți, cu sufletele întunecate, în paturi de spital, în mahalale, în închisori, sub poduri - și cum pot fi mântuiți dacă nu aud glasul Domnului, dacă nu vor să fie mântuiți? Dar o mamă nu-și poate lăsa copiii. Ea va rămâne cu ei și le va mărturisi până la sfârșit. Ea se va ruga, va implora, va striga, va insista, se va lupta cu Dumnezeu, ca Iacov biblic.

Din dragoste și durere spun, - Sau trimite-mi o armată îngerească, Sau îmi voi închide ușile inimii Pentru harul atât de puțin măsurat.

Când va veni Judecata, ea, mama, se va arăta înaintea lui Dumnezeu „cu poporul ei”:

Și despre frați: este vina lor că au devenit ca un câmp de luptă?

Lupta lui Iov, luptele lui Iacov, maternitatea, ca un dar îngrozitor, dar binecuvântat al lui Dumnezeu, oroarea morții și credința de foc în minuni, sentimentul de haos și sete de zidirea Cetății Domnului, agonia și jubila, mirosul decăderii și lumina biruitoare a Învierii – și peste tot acest chin înfocat al iubirii – acestea sunt motivele poeziei religioase a călugăriței Maria, neobișnuite în literatura noastră.

K. Mochulsky.

afișări de Navarre - 5, rue des Gobelins. Paris HGP.

Biblioteca „Runiverse”

Biblioteca „Runivers”